اقبال کی شاعری

مرتبہ

عبدالمالک آروی

اقبال کی شاعری

پہلا ایڈیشن	۱۹۳۸ء	۵۰۰
دوسرا ایڈیشن	۱۹۴۰ء	۱۰۰۰
تیسرا ایڈیشن	۱۹۵۰ء	۱۰۰۰

سلسلہ مطبوعات ادارہ طاق نسیاں آرہ

نمبر ا

اقبال کی شاعری

از

مولانا عبد المالک صاحب آروی

جسمیں اقبال کی زندگی، آپکی شاعری، فلسفہ، اور سیاسیات پر نہایت محققانہ، جامع اور دلپذیر اندازمیں تبصرہ، اور مخالفین کے اعتراضات کا جایزہ لیکر معقول اور فاضلانہ استدراک کیا گیا ہے،

مع انتخاب کلام

قیمت غیر مجلد ــــــــــ صہ؍

" مجلد ــــــــــ ۸؍صہ

مطبوعہ نظامی پریس

بدایوں

سنہ ۱۹۵۰ء

فہرست مضامین

ص

گذارشِ احوال

طبع اوّل

۹ جنوری ۱۹۳۸ء کا دن ہندوستان کی تاریخ میں اپنی خصوصیات کے لحاظ سے بہت اہم تھا۔ اس دن اہلِ ہند نے اپنے شاعر علامہ سر محمد اقبال کی شاعرانہ عظمت اور وطن پرورانہ جوش و ولولہ کا احترام کرتے ہوئے "یومِ اقبال" کی تقریب اور گراں قدر تقریب منائی۔ اس سلسلہ میں شاہ آباد اُردو لائبریری (آرہ) کی طرف سے بھی ایک عام جلسہ بہ صدارت چودھری شرافت حسین صاحب ایم۔ اے۔ ایل۔ ایل۔ بی منعقد ہوا جس میں شاعرِ اعظم کی زندگی، آپ کے کمالاتِ شعری، اور آپ کے افاداتِ علمی پر روشنی ڈالی گئی، اور یہیں آج بڑی مسرت کے ساتھ جناب عبدالمالک صاحب آروی کا علمی مقالہ جس میں اقبال کی شاعری پر مفصل تبصرہ کیا گیا ہے شائع کرنے کی عزت حاصل کر رہا ہوں۔ میں اپنے رفیق جناب حافظ علی حسین صاحب کا مرہونِ منت ہوں کہ انھوں نے یومِ اقبال کو کامیاب بنانے میں میری بڑی مدد کی

محمد امیر
سکریٹری شاہ آباد اُردو لائبریری (آرہ)

دیباچہ - (طبع ثانی)

یہ مختصر سی کتاب دوبارہ چھپ کر آپ کی خدمت میں پہونچ رہی ہے
ہم نے پہلی مرتبہ [illegible] میں اسے شائع کیا تھا اس وقت وہم و گمان
میں بھی یہ بات نہ تھی کہ ملک میں اس طرح اس کی پذیرائی ہوگی،
ہندوستان کے طول و عرض ہی میں یہ کتاب نہیں پھیلی بلکہ یورپ،
جزیرہ ملایا وغیرہ سے بھی مانگ آئی پٹنہ یونیورسٹی نے اپنے ایم کے نصاب
میں داخل کرکے ہماری حوصلہ افزائی کی ڈاکٹر سید محمود صاحب وزیر
معارف بہار نے اسکولوں اور کالج کی لائبریریوں میں تقسیم کرنے کے لیے
اس کی دو سو جلدیں خریں، حکومت حیدرآباد نے اپنے مدارس ثانویہ و فوقانیہ
اور طلبہ کو انعام میں دیئے جانے کے لئے منظور کیا، ریاست بھوپال نے بھی
اپنے مدارس کی لائبریریوں اور طلبہ کو انعام میں دیئے جانے کے لئے منظور کیا،
حضرت مولانا نیاز فتحپوری مدظلہ نے اواخر دسمبر [illegible] میں اس کے متعلق
دہلی ریڈیو اسٹیشن سے تقریر نشر کی ملک کے اکثر اخبارات و رسائل نے حوصلہ افزائی
کے کلمات لکھے بہت جلد یہ کتاب ختم ہو گئی یہاں تک کہ قدردانوں کی مانگ نے مجبور کیا
کہ پھر اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن نکالیں پہلے صرف ۱۴۴ صفحات تھے، اب اس میں تین جزو کا اضافہ کیا
گیا ہے اسی کے ساتھ اقبال کے افکار عالیہ کا ایک مختصر سا انتخاب بھی دیا گیا ہے ہمارا ارادہ ہے کہ جب

کبھی اس کا نیا ایڈیشن نکلے ایک جدید باب کا اضافہ کر دیا جائے، اس طور سے یہ کتاب آگے چل کر اقبال کی شاعری پر ایسی چیز ہو جاوے گی جس کی نظیر آپ کو کسی دوسری جگہ نہیں مل سکتی۔

ص ۲۴۶ پر بہار کے چند شعرا کا تذکرہ کیا گیا تھا اس ایڈیشن میں یہ عبارت نکال دی گئی، چونکہ پہلے یہ کتاب مقالہ کی حیثیت سے شائع ہوئی تھی، اور اب اضافہ کے باعث ربط و سلسل قائم نہیں رہتا تھا بہار کے اکابر شعرا کا کلام ہم طاق بستان کی طرف سے شائع کریں گے۔

محمد امین
طاق بستان آرہ
۱۶ر اپریل سنہ ۱۹۴۰ء

عرض نیاز (طبع ثالث)

"اقبال کی شاعری" کا تیسرا ایڈیشن شائع ہو رہا ہے۔ پہلا ایڈیشن جو تریسٹھ صفحات کا ایک مختصر مقالہ تھا جو ۱۹۳۸ء میں یوم اقبال کی تقریب میں پڑھا گیا تھا، اہل ذوق نے اسے پسند کیا۔ اس لئے ۱۹۴۲ء میں مختصر سے اضافہ کے ساتھ اس کا دوسرا ایڈیشن نکالا گیا۔ ۱۹۴۳ء کے اواخر سے تقریباً ۱۹۴۵ء تک اس کا مصنف خود ہی بھی پریشانیوں میں گھرا رہا اسی کے ساتھ جنگ عظیم کی ہولناکیوں اور ۱۹۴۶ء کی فرقہ وارانہ کشاکش نے اس لائق نہ رکھا کہ اس کتاب کا تیسرا ایڈیشن نکالا جا سکے حالانکہ اس دوران میں بعض مکتبہ والوں نے اس کی ان گنت کاپیاں طلب کیں۔

ہمارے وزیر ترقی ڈاکٹر سید محمود صاحب مدظلہ العالی شکریہ ہیں کہ محض آپ کی توجہ و کرم سے اسباب اشاعت کی حوصلہ شکن دشواریوں کے باوجود اس کتاب کا تیسرا ایڈیشن شائع کیا جا رہا ہے۔ ڈاکٹر صاحب ممدوح طاق بستاں جیسے خاموش خالص علمی ادارہ کی سرپرستی کرکے ہمیں عہد اسلامی کے معروف عالم وزیر نظام الملک صاحب ابن عباد اور ابن زیات کی یاد دلاتے ہیں کتاب ہذا کے مصنف کے ساتھ

ڈاکٹر صاحب کی غیر معمولی شفقت، نوازش، وہمت افزائی ایک اہم ادبی خدمت کے روپ میں آپ کے سامنے ہے، اگر مصنف اس لایق ہے کہ ادب و تنقید کی دنیا اس کی کوششوں کو بہ نظر قبول و استحسان دیکھے تو اس سے زیادہ ڈاکٹر صاحب موصوف لایق مبارک باد ہیں جن کے غیر معمولی التفات، ادبی شغف اور طاق لبستاں کی مربیانہ سرپرستی کی وجہ سے یہ کتاب منظر عام پر آسکی،

اس کتاب میں بہت سے نئے ابواب کا اضافہ کیا گیا ہے اتنا اضافہ کہ پہلا حصہ اس کی ضخامت کی وسیع آغوش میں گم ہو گیا ہے، رومی گوئٹے اور دانتے کی زندگی و کلام سے ڈاکٹر اقبال کی حیات اور تصورات شعریہ کا موازنہ کیا گیا ہے، اس سلسلہ میں بہار کے مشہور فاضل، محقق و ادیب ڈاکٹر سچیانند سنہا کی انگریزی کتاب "اقبال: شاعر اور اس کا پیغام" کے چار مکمل ابواب کا ترجمہ کر کے ان پر استدراک لکھا گیا ہے میرے خیال میں یہی حصہ اس اڈیشن کی اصل جان ہے، ڈاکٹر سنہا نے اقبال، ان کی زندگی اور تصورات پر ایک بے لاگ تنقید لکھنے کی کوشش کی ہے، لیکن اس کوشش میں ان سے جو تسامح، فروگذاشت اور اجتہادی غلطیاں ہوئی ہیں، ان پر محققانہ [illegible] ڈالی گئی ہے [illegible] کی [illegible] ان نہیں شعر شناس [illegible]

اپنی معروف عالم کتاب "عالم بہ حیثیت ارادہ و تصور" کے دوسرے
ایڈیشن میں اس پر بحث کی ہے کہ "کسی کتاب کے گمنام ہو جانے یا قبول
عام کا درجہ حاصل نہ کرنے سے اس کی افادی خصوصیت فنا نہیں ہوتی، بلکہ
دنیا میں ذہنِ خلاق کی اکثر معجزہ نما پیداواریں عرصہ دراز تک قعرِ گمنامی
میں پڑی رہیں" اگر واقعات مساعد ہوتے تو شاید دس سال کے اس عرصہ
میں "اقبال کی شاعری" کے متعدد ایڈیشن نکل جاتے لیکن ایسا نہ ہو سکا اس
لئے اس کتاب کی قبولیت کا ایک اندازہ ہوتا ہے لیکن افادیت کا نہیں غالب
کا مختصر اردو دیوان اُن کی زندگی میں ان کے لئے بھی حوصلہ شکن رہا لیکن ان
کی موت کے بعد ان کے اسلوبِ شعری نے ایک خاص اسکول کی صورت
اختیار کر لی، شاعر، ادیب، نقاد، فلسفی، مصور جنھوں نے اس کی تشریح کی، گویا
کتاب کی زندگی کی ضمانت اس کی افادی خصوصیت ہوتی ہے محض اس کی دلربائی و دلکشی نہیں
جہاں تک کسی کتاب کے تخلیقی پہلو اور افادی خاصیت اور دلربائی یا ذہن کاری کا تعلق ہے
ملک کے نقاد ہی اس موضوع پر روشنی ڈال سکتے ہیں، میں نے اپنی فرصت کے ان ترمیمات کو جن
میں نیا ء و ما لطف و عیش کی جا بکار رہتی ہے گہری تنقید کی تدوین میں صرف کیا بلکہ ایسا عمل کر
جس میں نئی "نشاط" اور ہنر کی بڑی بڑی قربانیاں چڑھائی گئی ہیں اور ایک خاموش فضا میں
ڈوب کر ادب و تنقید کی یہ خدمت انجام دی گئی ہے۔

طاق بستان، ململی محلہ آرہ
۲۲ر اکتوبر [illegible]

عبدالمالک آروی

یورپ کا ایک مشہور ماہر نفسیات پروفیسر میک ڈوگل جبلت عائلہ (FAMILY INSTINCT) پر بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے،

اسلاف پرستی (ANCESTOR WORSHIP)
قومی استقلال کی موجب ہے۔ قدیم روما کی ترقی کا راز
اسی میں مضمر تھا، یونان کی تہذیب بھی اسی نوع کی
استوار بنیاد پر قائم تھی۔[1]

میک ڈوگل نے اپنے خالص فلسفیانہ انداز میں مسئلہ آبادی میں آباؤ پرستش کو بہت اہمیت دی ہے اور مختلف اقوام وطن اہل روما و یونان، ساکنان جاپان اور قدیم یہود کی ترقی و تنزل پر بحث کرتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ اسلاف کی پرستش کو قوموں نے اپنی نشاۃ و ارتقاء کے لیے رواج دیا تھا، ہم زندہ قوموں کے عروج و انحطاط پر نظر غائر ڈالتے ہیں تو ہمیں نہ صرف یہ نظر آتا ہے کہ وہاں اسلاف پرستی کا رواج تھا بلکہ ترقی یافتہ قومیں اپنے ہیرو کے ساتھ بھی ایک شیفتگی رکھتی ہیں جس ملت میں پستی و اضمحلال ہے وہاں ہیرو کی زندگی بھی [illegible]

---

[1] ص ۲۷۴ AN INTRODUCTION TO SOCIAL PSYCHOLOGY

کے پردوں میں فنا ہو چکی ہے۔

اس نظریہ کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ہمیں یہ دیکھ کر بڑی مسرت ہو رہی ہے کہ ہندوستان نے اپنے قومی شاعر اور رہبر، علامہ اقبال کی زندگی اور افکار شعری پر روشنی ڈالنے کے لئے ایک مخصوص "یوم" کی تعیین کی ہے جس دن سارے ہندوستان کے طول و عرض میں یہ تقریب منائی جائے گی اور اس طور سے اہل ہند دنیا کے سامنے اپنی رونقِ محفل اور آہنگِ حیات کی ایک زندہ شہادت پیش کریں گے اور ہمارے لئے مزید ابتہاج کی کوئی حد نہیں کہ ہمیں اس نوع کی قومی تقریب میں چند سطور لکھ کر پیش کرنے کا موقع مل رہا ہے۔

اقبال کی شاعری پر تبصرہ کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ اردو شاعری کے مختلف ادوار پر ایک طائرانہ نگاہ ڈال لی جائے اور اس کے بعد بتایا جائے کہ اقبال کی شاعری کس دور سے تعلق رکھتی ہے اور اس کے اجزائے ترکیبی میں کتنے قدیم عناصر شامل ہیں۔

مولانا محمد حسین آزاد نے اردو شاعری کے پانچ دور قائم کئے ہیں۔ پہلا دور تو ان کے نزدیک ولی اور اس کے معاصرین کا تھا، دوسرے دور میں شاہ حاتم، خان آرزو، فغاں وغیرہ نظر آتے ہیں، تیسرے دور میں انھوں نے مرزا مظہر جانِ جاناں [illegible] میر تقی میر، مرزا رفیع سودا، خواجہ میر درد [illegible]
[illegible] انشا، جرأت [illegible]

مومن، ذوق، غالب وغیرہ شامل ہیں[51]۔

تحقیق و نظر نے اب یہ بات پایۂ ثبوت تک پہونچا دی کہ ولی اردو کا پہلا شاعر نہ تھا، بلکہ اس سے پہلے اردو کے مستند باکمال شعرا گزر چکے ہیں، ہر چند میر تقی نے بہت سے دکنی شعرا کا تذکرہ کیا ہے، لیکن ان کے حالات کی تحقیق اور واقعات زندگی کی ترتیب میں اہتمام نہیں کیا بلکہ اکثر دکنی شعرا کا صرف نام لکھنے پر اکتفا کیا ہے[52]۔ قایم نے اس سلسلہ میں بڑی کاوش کی ہے اور وہ خاص طور پر دکنی شعرائے حالات بیان کرتے ہیں ان کے نزدیک عبداللہ قطب شاہ کے عہد میں ریختہ کو بہت زیادہ رواج ہوا، مولینا عبدالحق صاحب کو اس پر اعتراض ہے، وہ فرماتے ہیں کہ عبداللہ قطب شاہ کے عہد سے اس کی ابتدا قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ اس سے قبل سلطان قلی قطب شاہ اور محمد قلی قطب شاہ خود بڑے شاعر گزرے ہیں"۔ عبدالحق صاحب کا اعتراض بے محل ہے قایم نے صرف یہ لکھا تھا کہ "در عہد عبداللہ قطب شاہ، با سخنوران بہ محبت دمو اسا پیش می آمد ریختہ گفتن بہ زبان دکھنی بسیار رواج گرفت"۔ قایم نے عبداللہ قطب شاہ کے عہد سے اس کی ابتدا نہیں کی ہے جیسا کہ عبدالحق صاحب نے سمجھا ہے[53]۔

---

51 آب حیات ص ۵ (طبع یازدہم)

52 نکات الشعرا میر تقی ص ۱۱ — ۱۰۳

53 [illegible]

قائم نے اردو کا سب سے پہلا شاعر "سعدی" کو بتایا ہے۔ ان کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ سعدی شیرازی ہیں جو دورانِ سیاحت میں گجرات تشریف لائے تھے اور وہیں انھوں نے چند اشعار کہے۔ بوستاں میں خود سعدی نے تذکرہ کیا ہے کہ وہ سومنات آئے تھے۔ مگر میر تقی "سعدی" کو جن کی طرف ریختہ کے اشعار منسوب ہیں "دکھنی" لکھتے ہیں اور یہ اعتراض کرتے ہیں "آنچہ بعض ایں را شیخ سعدی گمان بردہ اند خطا است"[1] بہرحال قائم نے اردو شاعری کے تین طبقات قائم کیے ہیں۔ پہلے طبقہ میں انھوں نے سعدی، خسرو، نوری، احسن، فضلی، غوثی، لطفی، آزاد، فراقی، فخری، سراج، ولی، بیدل، فطرت وغیرہ کے نام گنائے ہیں۔ دوسرے طبقہ میں انھوں نے شاہ مبارک آبرو، [illegible] یکرنگ، شاہ ولی اللہ اشتیاق، شاکر ناجی، مضمون، احسن، پیام، شاہ حاتم، راجہ انند رام مخلص، میر سجاد، قزلباش خان امید کو شامل کیا ہے۔ تیسرے طبقہ میں میر شمس الدین فقیر، مرزا مظہر، سودا، خواجہ میر درد، میر تقی، فغاں، یقین، حزیں، تاباں، ضیا وغیرہ نظر آتے ہیں۔ قائم نے بلحاظ زبان و طرز ادا اردو شاعری کے طبقات قائم کیے ہیں۔[2] شفیق بلگرامی نے خود دکنی شعرا کو مختلف ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ انھوں نے شیخ سعدی دکھنی سے ابتدا کی ہے، اور احمد، احسن، اشرف، خوشنودی، فضلی کو طبقہ اول میں

۱؎ نکات الشعرا ص ۔ ۱۱

۲؎ مخزن نکات قائم

گنایا ہے اس کے بعد طبقہ دوم میں جعفر، مالک، محمود، باقی، ہاشم کا نام لیا ہے یہ لوگ شاہجہاں کے دورِ حکومت تک شعر گوئی کرتے رہے، اس کے بعد عالمگیر کے زمانہ میں طبقہ سوم کا دور تھا اس عہد میں ملک فخری، غواصی، حسرت، عبدالرحیم، عبداللہ، بیجارہ، حبیب گزرے ہیں، اسی دور کا مایہ ناز اور ذہین شاعر ولیؔ تھا جس کو مصنف آب حیات نے اُردو شاعری کا باوا آدم کہا ہے۔

اس وقت اسکا موقع نہیں کہ اُردو شاعری کی صحیح تقسیم کر کے بتایا جائے کہ کہاں تک کتنے ادوار گزرے، مصنف آب حیات متاخرین تذکرہ نگاروں میں ہو گزرے ہیں، اس لئے ان کی تقسیم ایک حد تک صحیح ہے لیکن "دورِ اول" کے متعلق ان کی رائے بالکل ساقط الاعتبار ہے، انھوں نے پانچ دور پر اُردو شاعری کو ختم کیا ہے، دنیا آگے بڑھتی جاتی ہے، اس کے بعد بہت سے باکمال شعرا پیدا ہوئے محمد حسین آزاد نے غالب پر اپنا تذکرہ ختم کیا ہے یہ بہادر شاہ ظفر کا زمانہ تھا، اس دور میں اور اس کے بعد اُردو شاعری نے بہت بڑی ترقی کی ہے، حالی پیدا ہوئے اول اول تو وہ اسی شاہراہ پر چلے جس پر شیفتہ، مجروح، وغیرہ چل چکے تھے، حالی کو غالب کی "باقیات صالحات" میں سے گنا جا سکتا ہے لیکن ان کو تو ایک جدید اسکول کا بانی ہونا تھا سرسید کی نظر ان پر پڑی، اور حالی اب سرسید کے رفیق کار بنے اس وقت اردو شاعری نے ایک نئی کروٹ لی اور یہیں سے

لہ تذکرہ جلوہ خضر، صفیر بلگرامی جلد ۲ ص ۷

اس کا دورِ نہضت (RENAISANCE) شروع ہوا، اسلامی سلطنت کی شمع گل ہو چکی تھی، مسلمانوں کی زندگی و سیاسیات میں ایک انقلاب کی ضرورت تھی، اُن کو دُنیائے تخیل سے نکال کر سعی و عمل کے میدان میں لا کھڑا کرنا، لازمی تھا، چنانچہ سب سے پہلا شاعر جس نے اپنی شاعری کے ذریعہ ان کے . . . . . شعورِ خفتہ کو بیدار کیا، ان کی افسردہ زندگی میں حیات کی گرمی و حرکت پیدا کی وہ "حالی" تھے، اُن کی "مسدّس" اُردو زبان کا ایک غیر فانی شاہکار ہے، جس سے نہ صرف مسلمانوں کا شاندار ماضی آشکارا ہوتا ہے بلکہ کوئی مورّخ اور فلسفی یا اس کو پیشِ نظر رکھے ہوئے اُردو زبان کے ارتقاء کی صحیح علمی تاریخ مرتب نہیں کر سکتا۔

یہ حالی ہی کا فیض تھا کہ اس نے اُردو زبان میں اکبرالہ آبادی جیسا نادرالوجود شاعر پیدا کیا، حالی کی مسدّس نے ہندوستانی ادب میں ترقی و اصلاح اور قومی زندگی میں سعی و بیداری پیدا کرنے کی طرف اربابِ علم و ذوق کو توجہ دلائی، اکبر کی ہلکی پھلکی تنقیدوں نے جو شوخ سنجیدگی کی بے مثل نظیر ہیں، مسلمانوں کے مذہب و معاشرت، ادب و سیاست، الغرض مختلف شعبوں کو اثر پذیر کیا۔ اسمٰعیل میرٹھی وغیرہ اسی سلسلۂ ارتقاء کی کڑی ہیں۔

شمع سے شمع جلتی ہے، حالی کے بعد اُردو شاعری نے کوئی انقلابی صورت اختیار نہیں کی، شعراء ان کا تتبع کرتے رہے اور کچھ اپنی انفرادیت کا اضافہ [illegible] مغربی تمدن سے آشنا ہو چکے تھے، یورپ کے علوم و [illegible]

اختلاط ہو رہا تھا مغربی افکار و تصورات سے ہندوستان شریعت کے ساتھ اثر
پذیر ہو رہا تھا۔ خوب سے خوب تر کی تلاش میں اس رو میں بہہ گئے، کتنے ہندوستانیوں
نے مغرب کی تقلید میں اپنا مشرقی ناموس کھو دیا۔ اب ضرورت تھی کہ کوئی "پیغمبر سخن"
پیدا ہو جو صحیح جادۂ اعتدال کی طرف رہنمائی کرے، چنانچہ قدرت نے اس
کے لئے اقبال کا انتخاب کیا۔

اقبال اور اسکی شاعری

اقبال اپنے جذبات کی اثیریت، اور امتزاج فکر و روح کے اعتبار سے نہ صرف ہندوستان بلکہ یورپ، ایران اور عراق و مصر میں بھی کافی شہرت رکھتے ہیں۔ اُن کی شاعری کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں؟ یہ بہت اہم بحث ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ نہ تو فارسی میں ان کے رنگ کا شاعر پایا جاتا ہے اور نہ اُردو میں ان سے قبل کوئی اس انداز کا شاعر گزرا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے فارسی زبان کے مشاہیر شعرا سے کافی حد تک استفادہ کیا ہے اور اس سے بھی کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ اُردو میں وہ حالی اسکول کی پیداوار ہیں۔ یقیناً حالی، اسمٰعیل میرٹھی اور اکبر الٰہ آبادی کے تاثرات سے وہ بڑی حد تک اثر پذیر ہیں۔ چنانچہ تینوں حضرات اپنے انداز بیان اور جدت ادا کے لحاظ سے اپنی مثال نہیں رکھتے۔ حالی عہد حاضر کے تمام نظم نگار شعرا کے پہلے اُستاد ہیں اور میرا خیال ہے ہندوستان کا کوئی ایسا نظم نگار نہیں جس کے کلام شعریہ کی تنقیح و تحلیل کی جائے تو اس کا انتساب حالی اسکول سے نہ ہو۔ پھر بھی اقبال اپنی نظیر آپ ہیں۔

تنقید شعر و ادب کے سلسلہ میں یہ امر نہایت اہم ہے کہ ہم جس شاعر کے کلام پر تبصرہ کرنا چاہیں اس کی زندگی کا گہرا مطالعہ کریں اور اسی کی آنکھوں سے اور اس کے

شعور کے مطابق اشیاء پر نظر ڈالیں کیونکہ شاعر ایک مخصوص زمانہ میں ایک مخصوص خطہ کے سامنے اپنا پیغام دیتا ہے۔ مشہور مصری عالم ڈاکٹر زکی مبارک جو اپنی فلسفیانہ اور ادبی تصانیف کے لیے یورپ و اسلامی ممالک میں کافی شہرت رکھتا ہے نقد شعر و ادب کے سلسلہ میں لکھتا ہے۔

فان الشاعر انما یؤدی رسالته الی جیل خاص فی قطر خاص ومن التحکم ان نطالبه بان یری الاشیاء بعینك ویدرکها بحسك وذوقك وانها بوجدانك مع ان بینك وبینه مسافات الشروق وهو لم یعش معك ولا لك وانما خضع فی شعره لغیر ما تخضع له من ظروف الزمان والمکان[له]

شاعر اپنا پیغام ایک خاص دور ایک مخصوص خطہ کے سامنے دیتا ہے یہ بہت زیادتی ہے اگر آپ اس سے مطالبہ کریں کہ اشیاء کا مطالعہ آپ کی آنکھوں سے کرے، آپ کی بصیرت (بینائی) کے مطابق سمجھے، اور آپ کے ذوق و وجدان (INTUITION) کے لحاظ سے محسوس کرے باوجودیکہ آپ کے اور اس کے درمیان سینکڑوں برس کا فرق ہے، نہ وہ آپ کے ساتھ رہا اور نہ وہ آپ کے لئے آیا تھا، اور زمان و مکان نے اس پر جو نقوش چھوڑے ہیں وہ ان سے مختلف ہیں جو آپ اس کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

اس لحاظ سے ہماری خوش قسمتی ہے کہ اقبال ہمارے دور کے شاعر ہیں اور شعور و ذوق کے لحاظ سے اس عہد کے پیداوار ہیں بنا بریں ہمیں ان کے کلام پر تنقید کی

له الموازنة بین الشعراء ص ۱۷

نظر ڈالنے میں کچھ زیادہ دقت بھی نہیں کیونکہ ظن و خیال کے مقابلہ میں ہمارے سامنے مشاہدات کی دنیا ہے، تیر و ترد کے سمجھنے میں مشکلات و موانع ہیں کیونکہ وہاں مفروضات سے کام لینا ہوگا لیکن اقبال کو سمجھنے میں نہ زمان و مکان کے لحاظ سے کوئی حجاب ہے نہ ظن و اعتبار سے کوئی سروکار ہے۔

اقبال نے فارسی شعرا بالخصوص صوفیانہ شاعری سے بڑی حد تک استفادہ کیا ہے اس سلسلہ میں سنائی، عطار، رومی، خاقانی کا نام لیا جا سکتا ہے ان کی شاعری پر زبان فارسی کے ہندوستانی اور ایرانی شعرا کا بھی اثر پڑا ہے مثلاً حافظ و صائب، طالب آملی و بیدل وغیرہ کا کلام بھی ان کے زیر مطالعہ رہا ہے اقبال نے اپنی مایۂ ناز کتاب "ضرب کلیم" نواب سر حمید اللہ خاں فرمانروائے بھوپال کے نام معنون کی ہے اسی ضمن میں نواب صاحب کو خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

تو صاحب نظری آنچہ در ضمیر من است
دل تو بیند و اندیشۂ تو می داند
بگیر ایں ہمہ سرمایۂ بہار از من
"کہ گل بدست تو از شاخ تازہ تر ماند"

چوتھا مصرعہ طالب آملی کے ایک مشہور شعر کا آخری مصرعہ ہے، گو "ضرب کلیم" میں اس کا حوالہ نہیں دیا جا سکا بقول ... کی روایت ہے کہ طالب آملی

نے چھ ماہ تک فکر کی لیکن کوئی مصرعہ فکر میں نہ آتا تھا، آخر میں انھوں نے یہ مصرعہ کہا

”در زعفران چمن بر بہار منہاست“[14]

میر حسن جیسا نقاد اور سخن شناس قائم چاند پوری کو طالب آملی کا ہم رنگ بتاتا ہے جو بالکل بے جوڑ سی بات ہے[15]۔ قائم کی آشفتہ سامانی اور سوز جگری کو طالب آملی کی اس کاوش مژہ سے کوئی سروکار نہیں، پہلے وہ خواجہ میر درد کے شاگرد تھے پھر سودا سے شرف تلمذ حاصل کیا اگر ”درد“ ہی وابستہ ہوتے تو آج ان کا پایہ اردو شاعری میں کچھ اور ہی ہوتا۔ بہرحال اقبال باوجود اس کے کہ حالی اسکول کی پیداوار ہیں اور انھوں نے فارسی شاعری سے بھی بڑی حد تک استفادہ کیا ہے پھر بھی وہ اپنی طرز کے یگانہ شاعر ہیں۔ ان کی شاعری میں فلسفہ، تصوف، اسلامیات، بین الاقوامی تاثرات بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں۔ مشرقی ادب و تہذیب سے ان کو گہرا لگاؤ ہے۔ مغرب سے بھی انھوں نے سیکھا ہے، لیکن دوسرے متعلمین یورپ کی طرح وہ مغرب زدہ نہ ہوئے بلکہ وہ یورپ جا کر مشرق کیلئے ایک خیر سگالی ارمغان پیام لائے۔ انگلستان اور جرمنی کی شاعری نے ان پر گہرا اثر کیا ہے۔ لانگ فیلو کی اخلاقیات، اور ورڈسورتھ کی راہبانہ اور صوفیانہ نگارش، کیٹس کی عشقیہ اور دل فروشانہ آہنگ اور گوئٹے کے فلسفیانہ اور متین پیام و تلقین نے اقبال کو متاثر کیا چنانچہ خود پیام مشرق انھوں نے گوئٹے کے

---

[14] اقبال نامہ جہانگیری   [15] تذکرہ شعرائے اردو میر حسن

تتبع میں لکھی یہ کوئی تاریخ ادب کا نیا واقعہ نہ تھا کہ ایک ہندوستانی شاعر یورپ سے کچھ سیکھتا ہے اور پھر اپنی قوم کی زندگی و ادب میں ایک انقلاب پیدا کر دیتا ہے میک ڈاؤگل کا نظریہ ہے،

> ہر قوم کے آرٹ کی مخصوص صورتیں اسلاف کے ترکہ یا اس سے زیادہ ماخذوں کی پیداوار ہیں جن سے اختلاط یا تتبع کے ذریعہ جدید قومی فن کی تخلیق ہوتی ہے، عموماً یہ ماہرین آثار قدیمہ کا کام ہے کہ اثر و تاثر کے ان سرچشموں اور خلط ملط کے ان نتائج کا پتہ لگائیں،[۱]

خود یورپ نے عربی اور فارسی شعراء سے بہت کچھ سیکھا، جرمنی کو اس سلسلہ میں امتیاز حاصل ہے[۲] مشہور جرمن شاعر فریڈرک روکرٹ (FRIEDRICH RUCKERT) نے مثنوی نل دمن کا سنسکرت سے جرمن نظم میں ترجمہ کیا، ولہم وان ہمبولٹ گیتا کا عاشق تھا، وہ ساری دنیا کے ادب میں اسی کو فوقیت دیتا ہے، ولہم وان شلیگل جس نے گیتا کا اصل نسخہ سنسکرت زبان میں مرتب کیا اور ۱۸۲۳ء میں اسے ایک لاطینی ترجمہ کے ساتھ شائع کیا، گوئٹے کو لکھتا ہے کہ ہم نے ایشیا کی ادبی مہم کی طرف عنان عزیمت موڑی ہے وہ فخر کے ساتھ سنسکرت زبان

---

۱ مقدمہ فلسفہ اجتماع میک ڈاؤگل ص ۲ و ۳ ۔ ۲ ملاحظہ ہو تاریخ الادب العربی فی القرن التاسع عشر اور THE INFLUENCE OF INDIA AND PERSIADN THE POETRY OF GERMANY BY A.F.J.REMY

کی ادبیات کے ساتھ اپنی شیفتگی و ارادت کا اظہار کرتا ہے،

مشہور جرمن مستشرق ونٹرنیز جو شانتی نکیتن وسوا بھارتی یونیورسٹی میں پروفیسر رہ چکا ہے اپنی کتاب "تاریخ ادبیات ہند" میں لکھتا ہے کہ ہندوستان کی مشہور مثنویوں رامائن اور مہابھارت اور اس کے مختلف قصص و حکایات (مثلاً بھاگوت گیتا، نل و دمینتی، انوگیتا) وغیرہ نے جرمن شعرا گوئٹے اور ہمبولٹ وغیرہ کو متاثر کیا۔[۵]

اسی طرح مثنوی نل دمن کا تقریباً یورپ کی کل زبانوں میں سنسکرت سے ترجمہ ہوا، تمام مغربی جامعات میں آج یہ دستور ہے کہ سنسکرت زبان کی تحصیل کا آغاز اسی زبان سے کرتے ہیں،

الغرض اقبال یورپ گئے اور وہاں انھوں نے بہت کچھ سیکھا اور سیکھ کر انھوں نے ہندوستانی ادبیات کو کافی فائدہ پہونچایا، اسی طرح جس طرح یورپ نے مشرق سے سیکھا، اور پھر بھی اسے اپنی اختراعات فائقہ اور ایجادات رائقہ پر ناز ہے۔

اقبال کی فلسفہ طرازیاں اور صوفیانہ رشحات فکر دیکھنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ وہ شاعرانہ تخیل زار میں گمراہ ہونے کے بجائے ایک تابندہ اخلاق اور علم بردار اصلاح و ترقی ہیں ان کے یہاں محض شاعرانہ نرمی و گرمی اور

---

[۵] ملاحظہ ہو جرمن مستشرق ونٹرنیز (WINTERNITZ) کی کتاب HISTORY OF INDIAN LITERATURE جلد اول ص ۳۸۴ - ۳۸۱

عشقیہ جگر ریزی و دل برشتگی نہیں ان کا دماغ متین اور سنجیدہ افکار کے لئے زیادہ موزوں ہے اور اس لئے عام شعرا کی طرح ان کے کلام میں رعنائی خیال اور صنائع لفظی کی تلاش فضول ہے، وہ فرماتے ہیں۔

حدیث بادہ و مینا و جام آتی نہیں مجھ کو
نہ کر خارا شگافوں سے تقاضا شیشہ سازی کا[۱]

اقبال یورپ کے قدیم و جدید فلسفہ سے متاثر ہیں، انہوں نے سپنوزا و فلاطون، نطشہ (NETSHE) اور ہیگل کا مطالعہ کیا ہے، چینی فلاسفر و رہنما کانفیوشس کی تعلیمات اُن کی نظر سے گذری ہیں لیکن وہ فلسفہ یورپ سیکھنے کے بعد خشک فلسفی نہ بنے بلکہ جرمن شاعر شوپنہار کی طرح فلسفہ و شعر کے اختلاط سے ایک نئے ادب کی تخلیق کی، آغوش مغرب میں پھولے پھلے لیکن اپنے مشرقی گہوارہ کو نہ بھولے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مغربی دنیا میں انھوں نے ناموس مشرق کی کافی تبلیغ کی اور آج بھی ہند۔ ہندوستان کو یہ فخر ہے کہ اس کے موجودہ قومی شاعر.... کی نظم کا یورپ کی زبان میں ترجمہ ہوتا ہے[۲]

اقبال کی شاعری حالی اسکول کی خصوصیات کا کمال پیش کرتی ہے، ان کے یہاں عہد ظفر اور اس سے قبل کے اُردو شعرا کی طرح شعر گوئی نفسیاتی ، تنہا جیت

---

۱ بال جبریل ص۵ ۲ کیمبرج یونیورسٹی کے پروفیسر عربی ڈاکٹر نکلسن نے آپ کی اسرار خودی کا اصل فارسی نسخہ اور اس کا انگریزی ترجمہ ایک مقدمہ کے ساتھ شائع کیا۔

(PSYCHOLOGICAL HEDONISM) کا نتیجہ نہیں۔ پروفیسر میک ڈاؤگل نے "اصول عمل" (THEORIES OF ACTION) پر بحث کرتے ہوئے دکھایا ہے کہ علمائے نفسیات حرکت و عمل کو مختلف جذبات و تجربات کا نتیجہ بتاتے ہیں یہاں تفصیل کا موقعہ نہیں صرف دو باتیں عرض کرونیا ہیں۔ انھوں نے ایک جماعت کا تذکرہ کیا ہے جو اعمال کو لذّتِ نفس اور خط باطن کی پیداوار بتاتی ہے، اسی زمرہ کے قائدین میں جرمن نفسی جی۔ ایچ تیسنڈر ہیں جنھوں نے مکمّل طریقہ سے اس نظریہ کی وضاحت کی ہے۔ دوسری جماعت کہتی ہے کہ حرکت و عمل نتیجہ ہوتا ہے، تصورات (IDEAS) کا اور دو IDIO-MOTOR ACTION کا قائل ہے اس نظریہ کے قدیم مبلغین میں ہربرٹ کا نام پایا جاتا ہے میک ڈاؤگل کے معاصرین میں سے پروفیسر ہاسینکو دُنٹ اور رائیف۔ ایچ بریڈلے اسی طبقہ میں نظر آتے ہیں، بیشک ڈاؤگل کی تحقیق میں دونوں نظریے ناقابلِ قبول ہیں[1]، بہرحال نفسیاتی نقطہ نظر سے واقعہ جو بھی ہو لیکن اُردو شاعری پر تاریخی اور تحقیقی نظر ڈالنے کے بعد ایک ناقد اسی نتیجہ پر پہونچتا ہے کہ اس کی تخلیق میں یا تو نفسیاتی انبساطیت کو دخل ہے میر و درد قائم وغیرہ اسی صف میں نظر آتے ہیں یا پھر اُردو شعرا نے نفسیات کے "احساس فریضہ" THE SENSE OF DUTY کے مطابق شعر گوئی کی ہے

[1] AN INTRODUCTION TO SOCIAL PSYCHOLOGY

ص ۳۲۰ - ۳۱۳ (بائیسواں اڈیشن)

ناسخ اور اُن کے مشاہیر تلامذہ اسی صنف کے شعرا ہیں۔ لیکن فارسی میں بیدل اور اُردو میں غالب اور مومن ایسے شعرا گذرے ہیں جن کے یہاں شعر گوئی کی محرکات ہیں نفسیاتی انبساطیت اور تصوریت کے ساتھ "احساس فریضہ" بھی تھا۔ اقبال کے کلام میں اسی نوع کی ترنم ریزیاں پائی جاتی ہیں، چنانچہ انکا ایک شعر ہے،

مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی
کہ بانگ صور سرافیل دل نواز نہیں[1]

اقبال "پیمبر سخن" ہیں اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اُن کا پیام کیا ہے؟ اُن کے کلام کا جائزہ لیا جاتا ہے تو وہ مختلف صورتوں میں نظر آتے ہیں، کبھی وہ فلسفی شاعر ہیں اور ہیگل اور برگسان کی طرح فلسفہ کے غموض و دقایق بیان کرتے ہیں کبھی وہ صوفی شاعر کے روپ میں نظر آتے ہیں اور ابن عربی و سنائی، رومی و عطار کی طرح تصوف کے اسرار و نکات پر روشنی ڈالتے ہیں کبھی وہ "اسلامی شاعر" کی طرح جلوہ گر ہوتے ہیں اور حضرت حسان اور ابن رواحہ کی طرح مسلم "قوم" ممالک اسلامیہ، نبی اسلام اور شان اسلامی ان کا موضوع شعر بن جاتی ہے، ان کے یہاں ایسی نظمیں بھی ہیں جو ان کے بین الاقوامی "تاثرات" کا نتیجہ ہیں مگر بہ حیثیت مجموعی ان کی شاعری پر غلبہ اسلامیات ہی کا ہے۔ اب سوال یہ ہو سکتا ہے کہ وہ کونسے اسباب ہیں جنہوں نے ان کے اندر "اسلامیاتی شاعری" کا ذوق پیدا کر دیا۔ فی الحال

---

[1] بال جبریل

ہمارے سامنے اقبال کی نجی زندگی کے مختلف پہلو بے نقاب نہیں ہیں اس لیے ہم اس کا فیصلہ نہیں کر سکتے، ہاں سرسری طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ منجملہ اور اسباب کے ان کا قیام یورپ اور سیاحت ممالک اسلامیہ بھی ہو سکتی ہے، ممکن ہے اسلام کے خلاف یورپ کی غیر ہمدردانہ تنقید اور اس کی مسلم دشمنی نے ان کے اندر ایک ردِّ عمل پیدا کر دیا ہو۔

اب آیئے مختلف عنوانات کے تحت کسی قدر تفصیل کے ساتھ اقبال کی شاعری پر تبصرہ کریں۔

اقبال کی شاعری پر فارسی شعرا کا اثر

اقبال نے اپنی بلند پایہ کتاب "ضربِ کلیم" اور ادبی کارنامہ "بالِ جبریل" دونوں میں کثرت سے فارسی شعرا کے حوالے دیے ہیں، اُن کے تخیلات کا اقتباس لے کر طبع آزمائی کی ہے، نادر شاہ نے دعوت نامہ بھیجا تھا آپ افغانستان تشریف لے گئے اور وہاں نومبر ۱۹۳۳ء میں مشہور صوفی شاعر حکیم سنائی (متوفی ۵۴۹ھ) کے مزار کی زیارت کی، ان تاثرات کو انھوں نے پوری ایک نظم میں ادا کیا ہے[1]۔

اس نظم کی ابتدا کرتے ہیں رومی کے اس مشہور مصرعہ۔

"ما از پے سنائی و عطار آمدیم" سے

ڈاکٹر نکلسن نے بھی انتخاب دیوان شمس تبریز میں رومی کا وہ شعر نقل کیا ہے

[1] بالِ جبریل ص ۳۷۔

جس کا آخری مصرعہ یہ ہے[۵۱] اور ثابت کیا ہے کہ رومی نے سنائی اور عطار سے استفادہ کیا تھا" اس پر فقیر نے طویل بحث کی ہے جو نکلسن کے انگریزی ترجمہ کی اردو ملخص میں موجود ہے[۵۲]

اسی نظم کے سلسلہ میں اقبال ایک جگہ لکھتے ہیں'

حضورِ حق میں اسرافیل نے میری شکایت کی
یہ بندہ وقت سے پہلے قیامت کر نہ دے برپا
ندا آئی کہ آشوب قیامت سے یہ کیا کم ہے
"گرفتہ چینیاں احرام و مکی خفتہ در بطحا"

آخری مصرعہ سنائی کا ہے اس سے پتہ چلا کہ حدیقہ ان کے زیر مطالعہ رہی ہے اس نظم کے سلسلہ میں انہوں نے صائب کے اس شعر کا بھی آخری مصرع لکھا ہے'

"کہ بر فتراک صاحب دولتے بستم سر خود را"

اقبال نے پوری نظم بڑے جوش و خروش میں لکھی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جذبات کا سیلاب اُن کی پوری ہستی کو اپنے اندر جذب کر چکا ہے فرماتے ہیں

---

۵۱ SELECTED ODES FROM THE DIWAN SHAMS-TABRIZ (مرتبہ آر اے نکلسن) ص XXXVIII

۵۲ انتخاب دیوان شمس تبریز (سلسلہ مطبوعات ایوان اشاعت گورکھپور) مرتبہ عبدالمالک آروی ص ۱۹۶ - ۱۸۱ -

ذرا تقلید سے چھٹ کر بہت جذب آتی کی
نہ آساں مرشدوں کو ذکر تسبیح و طواف اللہ

آگے چل کر کہتے ہیں:

فرنگی شیشہ گر کے فن سے پتھر ہو گئے پانی
مری اکسیر نے شیشے کو بخشی سختیِ خارا

رہے ہیں اور ہیں فرعون میری گھات میں اب تک
مگر کیا غم کہ میری آستیں میں ہے یدِ بیضا

وہ چنگاری خس و خاشاک سے کس طرح دب جائے
جسے حق نے کیا ہو نیستاں کے واسطے پیدا

اسی گرم بیانی کے ساتھ انھوں نے پوری نظم ختم کی ہے اور آخر میں سنائی کے رتبہ کا لحاظ رکھتے ہوئے فرماتے ہیں: —

سنائی کے ادب سے میں نے غواصی نہ کی ورنہ
ابھی اس بحر میں باقی ہیں لاکھوں لولوئے لالا

اقبال نے رومی کا گہرا مطالعہ کیا ہے غالباً پہلے پہل ممدوح کو پروفیسر نکلسن نے اس کی طرف توجہ دلائی۔ ڈاکٹر نکلسن نے "اسرار خودی" کے مقدمہ میں اس کا تذکرہ کیا ہے کہ ڈاکٹر صاحب موصوف سے کیمبرج میں اقبال کی ملاقات ہوئی اور اس لئے قرینہ غالب ہے کہ نکلسن ہی کی تحریک پر اقبال نے رومی کا مطالعہ شروع کیا، کیوں کہ نکلسن

اس سے پہلے رومی کے متعلق بڑی عالمانہ کاوشیں کر چکے تھے ان کے نزدیک رومی کا کلام "عشق و جمال کے مذہب" کی پیداوار ہے۔ اقبال اپنی مختلف نظموں میں رومی کے ساتھ عقیدت و ارادت کا اظہار کرتے ہیں[۵۱] اس سلسلہ میں خصوصیت کے ساتھ "پیر و مرید" والی نظم قابل غور ہے جو "بال جبریل" (ص ۱۰۰) پائی جاتی ہے۔ ایک جگہ فرماتے ہیں۔—

مرید ہندی:—
پڑھ لیے میں نے علوم شرق و غرب
روح میں باقی ہے اب تک درد و کرب

پیر رومی:—
دست ہر نا اہل بیمارت کند
سوئے مادر آ کہ تیمارت کند

اس سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال[۵۲] نے رومی کا مطالعہ مریدانہ اعتقاد کے ساتھ کیا تھا اور وہ رومی کو اپنا روحانی رہبر سمجھتے تھے۔ پوری نظم بہت طویل ہے اور اس کے اسلوب والہانہ بیان میں ولولۂ ارادت کی کارفرمائیاں ہیں۔

اقبال نے خاقانی کی مشہور مثنوی "تحفۃ العراقین" کے دو شعر کا اقتباس اپنی نظم "ایک فلسفہ زدہ سید زادہ" میں درج کیا ہے[۵۳]۔ دولت شاہ کا بیان ہے کہ خاقانی نے شروان شاہ کے سامنے درباری زندگی سے علاحدگی کے لئے استعفا پیش کیا لیکن اس نے قبول نہ کیا آپ بلا اجازت بیلقان کی طرف چلے گئے، گرفتاری ہوئی سات

---

۵۱ ضرب کلیم ص ۱۷ ۔ ۵۲ بال جبریل ص ۱۰۰ ص ۔ ۵۳ ضرب کلیم ص ۱۰۰

ماہ تک قید ہوئے عبادت اور یادِ الٰہی کا غلبہ ہوا، قید سے چھوٹے تو پھر ملازمت نہ کی مکّہ کا رخ کیا[۵۱] راستے میں ایک قصیدہ کہا جس کا پہلا مصرعہ یہ ہے :-

صبح از حمائل فلک آہیخت خنجرش

ابو طالب بن محمد اصفہانی کی روایت ہے کہ شرفائے مکّہ نے اس کو آبِ زر سے لکھ کر خانہ کعبہ میں آویزاں کیا[۵۲]۔

اقبال نے "خاقانی" پر ایک نظم بھی لکھی ہے اسی میں فرماتے ہیں،

وہ محرمِ عالمِ مکافات — ایک بات میں کہہ گیا ہے سو بات
خود بوئے چنیں جہاں تواں برد — کابلیس بماند و بوالبشر مرد

مرزا بیدل کی نازک خیالیاں اہلِ نظر سے پوشیدہ نہیں ان کے کلام میں نزاکت خیالی کے ساتھ حیات و موت، فنا و بقا، وجود و عدم پر فلسفیانہ نکتہ سنجیاں پائی جاتی ہیں، اقبال نے مرزا بیدل پر بھی ایک نظم لکھی ہے فرماتے ہیں،

ہے حقیقت یا مری چشمِ غلط بیں کا فساد
یہ زمیں یہ دشت یہ کہسار یہ چرخِ کبود[۵۳]

اس کے بعد فرماتے ہیں: کوئی کہتا ہے کہ ان کا وجود ہے کوئی کہتا ہے سب محض فریبِ نظر ہیں، لیکن مرزا بیدل نے اس مسئلہ کی خوب عقدہ کشائی کی ہے،

---

۵۱ تذکرہ شعرائے دولت شاہ بن بختی شاہ سمرقندی ۵۲ خلاصۃ الافکار ابو طالب اصفہانی

۵۳ ضرب کلیم ص ۱۲۱ —

در انجا لیلہ ارباب حکمت اس کو حل نہ کر سکے۔ اور اس کے بجائے اقبال بیدل کا یہ شعر نقل کرتے ہیں :-

دل اگر می داشت وسعت بی نشاں بود ایں چمن
رنگ مے بیروں نشست از بسکہ مینا تنگ بود

اقبال نے بیدل کا مطالعہ کیا ہے اور ممکن ہے انھوں نے اس کی تقلید و تتبع کی سعی کی ہو لیکن اس کے آثار ان کے کلام میں نظر نہیں آتے۔ بیدل کے تصورات کی بلندی، اور تخیل کی نزاکت، بلیغ سخن آفرینی، دو فلسفیانہ نکتہ سنجی اس سطح کی چیز نہیں کہ آسانی سے کوئی اس کا تتبع کر سکے، غالب جیسا سخت کوش اور دقت پسند شاعر بھی کہہ اُٹھا :-

طرزِ بیدل میں ریختہ کہنا
اسد اللہ خاں قیامت ... ہے

میرے خیال میں اردو میں کسی حد تک اس کا کوئی ہمرنگ شاعر رہا ہے تو وہ مومن ہیں۔ اقبال نے اپنی ایک نظم میں نظامی کا بھی اقتباس دیا ہے[۵۱]۔

اقبال کی صوفیانہ شاعری

اقبال کے کلام پر صوفی ادب کا بہت بڑا اثر پڑا ہے، قدیم فارسی شعرا میں اکثر

---

[۵۱] ضرب کلیم (بادریہ سے) ص ۹۷ -

بڑے پایہ کے صوفی بھی تھے، چنانچہ سنائی، عطار اور رومی کے مطالعہ نے ان کے اندر تصوف کا بہت بلند ذوق پیدا کر دیا۔ اسکے علاوہ ڈاکٹر نکلسن کی رفاقت اس کی تصنیفات کے مطالعہ و فلسفہ سے فطری مناسبت نے ان کو صوفیانہ نکتہ سنجیوں کی طرف متوجہ کیا۔ مجھے جہاں تک علم ہے قرآن کے علاوہ اقبال کی شاعری پر عربی ادب کا کوئی اثر نہیں۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ہمارے شاعر نے عربی زبان کی طرف توجہ نہیں کی۔ تاہم کہیں کہیں ابن عربی اور ابوالعلا معری کے حوالے ان کے کلام میں پائے جاتے ہیں[۵]۔ ابن عربی کے صوفیانہ افکار و آراء سے نکلسن سے پہلے ڈاکٹر نکلسن کی وساطت ہی سے ان کو علم ہوا۔ نکلسن نے ابن عربی کے عربی کلام "ترجمان الاشواق" کا اصل نسخہ انگریزی ترجمہ اور ایک مقدمہ کے ساتھ ۱۹۱۱ء میں شائع کیا۔

اقبال کے صوفیانہ خیالات ان کی کتاب "ضرب کلیم" میں پھیلے ہوئے ہیں، اس سلسلہ میں ان کی نظمیں "توحید" "ملوکیت" "تسلیم و رضا" "جلال و جمال" اور "وجود" قابل غور ہیں وہ سنائی اور عطار کی طرح صاف صاف ناصحانہ انداز میں نہیں کہتے بلکہ جو کچھ کہتے ہیں رومی کی طرح عمیق فکر کے ساتھ کہتے ہیں، ان کے صوفیانہ نظریہ وحدت میں فلسفہ کی جھلک پائی جاتی ہے جس طرح رومی کا کلام فلسفہ و تصوف کی آمیزش کے باعث ہماری خاص توجہ کا مطالبہ کرتا ہے اسی طرح اقبال بھی صوفیانہ خیالات کو فلسفیانہ انداز میں بیان کرنے میں ان کے کلام پر کبھی ابن عربی اور رومی کے کلام کا دھوکہ ہوتا

---

[۵] ضرب کلیم ص ۳، ۲ بال جبریل ص ۹-۱۰ -

ہے۔ ان کی نظم "تقدیر" ابن عربی ہی سے ماخوذ ہے۔ آپ کی نظم "وجود" کے اشعار ہیں

اے کہ ہے زیرِ فلک مثلِ شرر تیری نمود
کون سمجھائے تجھے کیا ہیں مقاماتِ وجود[1]

یورپ کے مشہور فلسفی سپینوزا کا بھی یہی خیال ہے کہ زندگی کی حقیقت بس یہی ہے کہ جیسے تاریکی میں ایک چنگاری کا طلوع کر دیا۔ اقبال نے یہ خیال یہیں سے لیا ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں۔

گر ہنر میں نہیں تعمیرِ خودی کا جوہر
وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

مکتب و میکدہ جز درسِ "نبودن" ندہند
"بودن" آموز کہ ہم باشی و ہم خواہی بود

اقبال نے ان اشعار میں ایک صوفی صافی کی طرح جو پیام دیا ہے کہ یہ فلسفہ کی نقاب پڑی ہوئی ہے وہ محض "ہستی" کی حقیقت بتاتے ہیں لیکن نزاکتِ خیال اور دقتِ نظر نے اس کو بالکل فلاطینوس کا "فلسفہ اشراقی" بنا دیا۔ مطلب صرف اس قدر ہے کہ آرٹ ہو یا بت تراشی مصوری یا موسیقی جو بھی ہو اگر اس کے اندر تعمیر خودی کا جوہر نہیں تو پھر یہ محض بیکار چیزیں ہیں اس کے بعد فرماتے ہیں کہ مکتب یا شراب خانہ میں محض عدم کا سبق پڑھایا جاتا ہے اس لئے انسان کو خود اپنی

---

[1] ضرب کلیم ص ۴۲۔

ہستی کی تلاش کرنی چاہیے "تاکہ "وجود" جس کو ابدیت حاصل ہے صحیح معنی میں باقی رہے۔

اقبال اور اسلامیات

اگلے سطور میں لکھا جا چکا ہے کہ اقبال کے کلام کا بڑا ذخیرہ اسلامیات کے متعلق ہے اور یہ بھی عرض کیا گیا ہے کہ فی الحال ان کی نجی زندگی کے پورے نقوش ہمارے سامنے نہیں اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ اسلامیاتی شاعری کی طرف ان کا رجحان کن اسباب کی بنا پر ہوا۔ شیخ عبدالقادر صاحب (بیرسٹر) نے لکھا ہے کہ علمائے سلف کی یادگار اور ان کے نقش قدم پہ چلنے والے ایک بزرگ مولوی میر سید حسن صاحب سے اقبال کو شرف تلمذ تھا۔ چنانچہ ابتدائے عمر میں اقبال نے انہیں سے فارسی و عربی کی تحصیل کی۔[1] اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا ہی کے روحانی فیوض و برکات اور تدین و تشرع نے اقبال کے اندر اسلامیاتی شاعری کا ولولہ پیدا کیا ہو۔

اقبال نے اسلامی شاعری کی حیثیت سے مذہب و ملت کی بڑی خدمات انجام دی ہیں، اس صنف کی ابتدائی نظمیں بیدار و ولولہ انگیز اور ہنگامہ زا ہیں،

باطل سے دبنے والے اے آسماں نہیں ہم
سو بار کر چکا ہے تو امتحاں ہمارا

"شکوہ" اور "جواب شکوہ" اس صنف کی مخصوص نظمیں ہیں،

اقبال جب اسلامیاتی شاعری پر اترتے ہیں تو بعض اوقات ان کے اندر

---

[1] دیباچہ بانگ درا۔

ایک سخت قسم کا فرقہ وارانہ رجحان COMMUNALISTIC TENDENCY
پیدا ہو جاتا ہے، جس کو "جہاد فی سبیل اللہ" تو کہہ سکتے ہیں لیکن "شعر" نہیں کہہ سکتے
شاعر نام ہے ایک کامل تجرید (ABSTRACTION) کا، شاعر کی دنیا تمام
تشخصات و امتیازات سے بلند ہونی چاہئے لیکن کیا کیجئے شاعر بھی انسان ہوتا ہے
اور وہ بھی ایک خاص ماحول اور ایک مخصوص جماعت سے تعلق رکھتا ہے اس لئے
قدرتی امر ہے کہ اس کے اندر بعض اوقات اس نوع کی شاعرانہ بے راہ روی پیدا
ہو جائے اس کے یہ معنی نہیں کہ اقبال کی پوری اسلامیاتی شاعری پر یہ اعتراض
ہے بلکہ انھوں نے جہاں غیروں پر تعریض اور ان سے خطاب کر کے رجز خوانی
نہیں کی بلکہ محض محاسن اسلام پر روشنی ڈالی ہے، وہاں وہ بہت کامیاب ہوئے ہیں
دنیا کا کوئی شاعر ہو اس کے مخصوص مذہبی معتقدات ہوتے ہیں اور کسی نہ کسی
شریعت سے وہ وابستہ ہوتا ہے اس لئے اپنی شاعرانہ رفعت خیال میں غیر
ارادی بلکہ غیر شعوری طور پر اس کا اپنی معتقدات کے ماتحت پیام دینا ایک فطری
بات ہے اس سلسلہ میں ان کی نظمیں "بلال"، "ایک حاجی مدینہ کے رستہ میں" جو
بانگ درا میں پائی جاتی ہیں قابل غور ہیں۔ اقبال کی ایسی نظموں کا بڑا حصہ "ضرب کلیم"
میں پایا جاتا ہے میری رائے میں اقبال کی تمام تصانیف میں بہترین کتاب ہے اس میں
اقبال اس سطح پر نظر آتے ہیں جہاں شاعر کا تخیل فلسفی کی حکیمانہ متانت میں بدل جاتا
ہے "ضرب کلیم" کی چھوٹی چھوٹی نظمیں اپنے اندر اس قدر فلسفیانہ عمق، وزن اور

تجربہ رکھتی ہیں۔ کہ شعر "الہام" کے بلند مرتبہ تک پہونچ جاتا ہے "ضرب کلیم" کی اسلامیات اور اس سے قبل کی اسلامیاتی شاعری میں اقبال نمایاں نظر آتے ہیں، یہاں انہوں نے سنجیدہ شوخی کے ساتھ عام مسلمانوں کی زندگی ان کے پیشواؤں کی کمزوری ان کے اعمال کی سطحیت اور بے ایگی پر بصیرت افروز تبصرے کئے ہیں، اس سلسلہ میں "جہاد" "اسلام" "مسلمانوں کا زوال" "ہندی اسلام" "مردان خدا" قابل غور ہیں،

ان کی نظم "اذاں" جو انھوں نے ہسپانیہ کے شہر قرطبہ میں لکھی ہے بڑی اثر آفریں ہے۔

سنی نہ مصر و فلسطیں میں وہ اذاں میں نے
دیا تھا جس نے پہاڑوں کو رعشۂ سیماب
ہوائے قرطبہ شاید یہ ہے اثر تیرا
مری نوا میں ہے سوز و سرور عہد شباب

اقبال کے بین الاقوامی تاثرات

اقبال نے ان مسائل پر بھی شعر کہے ہیں جن کا تعلق نہ تو ان کے وطن ہند سے ہے اور نہ ان کے مذہب اسلام سے اس سلسلہ میں انھوں نے جو نظمیں کہی ہیں وہ زیادہ تر "ضرب کلیم" میں پائی جاتی ہیں "بال جبریل" میں بھی اس قسم کی بعض نظمیں ہیں مثلاً "نپولین کے مزار پر" اور "مسولینی" وغیرہ۔

بین الاقوامی سیاسیات پر اقبالؔ نے جن افکار کا اظہار کیا ہے ان میں شاعرانہ تخیل کے ساتھ انسانیت کا شرف و مجد بدرجۂ اتم پایا جاتا ہے "بالشویک روس" "ابی سینیا" "مسولینی" "سیاسیات فرنگ" "جمعیت اقوام اور مشرق" قابل دید ہیں۔ مسولینی پر اقبال کی نظم بال جبریل میں بھی ہے اور ضرب کلیم میں بھی۔ بال جبریل میں جو نظم ہے اس میں اقبالؔ نے مسولینی کو سراہا ہے "ابی سینیا" اور ضرب کلیم والی نظم "مسولینی" میں انھوں نے اس کی تعریف تو نہیں کی لیکن معترضین یورپ پر ایک زبردست ایراد ضرور کیا ہے، فرماتے ہیں۔

کیا زمانے سے نرالا ہے مسولینی کا جرم ؟
بے محل بگڑا ہے معصومان یورپ کا مزاج

اس میں انھوں نے دول یورپ کی اس غیر مخلصانہ اور حریصانہ شورش کا جواب دیا ہے جو انھوں نے حملۂ ابی سینیا کے موقعہ پر برپا کر رکھی تھی۔ ہمارے شاعر نے کیا خوب کہا ہے۔

میرے سودائے ملوکیت کو ٹھکراتے ہو تم !
تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوموں کے زجاج

اقبال نے دول یورپ کی چیخ و پکار کی حقیقت خوب سمجھی تھی، وہ نفسیات یورپ کے ماہر ہیں۔ انھوں نے صحیح طور پر فرمایا کہ یہ جو کچھ یورپی سلطنتیں شور برپا کر رہی ہیں وہ حب علی کا نتیجہ نہیں بلکہ بغض معاویہ ہے۔

آں سبزہ ز چوب نے کی آبیاری میں رہے
اور تم دُنیا کے بنجر بھی نہ چھوڑو بے خراج

اقبال کی فلسفیانہ شاعری

اقبال فلسفی ہیں، انھوں نے یورپ جاکر باضابطہ اس کی تکمیل کی اور "ڈکتور فلسفہ" کی ڈگری لائے انگریزی زبان میں آپ کی کتاب "ایران میں علم مابعد الطبیعہ کی ترقی" بہت مشہور ہو چکی ہے آپ کی شاعری پر بھی فلسفہ کا گہرا اثر ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ تصوف شعر اور فلسفہ ایک ہی مہبط انوار کی مختلف کرنیں ہیں، صوفیہ و شعراء کے تذکرے اور فلاسفہ کے سوانح حیات اس نظریہ کی تصدیق کرتے ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ بعض فلاسفہ پر شعر کا غلبہ تھا اور بعض پر تصوف کا۔

سینکڑوں صوفیہ ایسے گذرے ہیں جو بلند پایہ شاعر بھی تھے ابیقورس، ابن سینا، فارابی اور رشو ہمارا دُنیا میں فلسفی کی حیثیت سے مشہور ہیں، لیکن ان کے واقعات زندگی ہمیں بتاتے ہیں کہ ان کا ذوق شعری بھی بہت بلند تھا۔ ابن سینا کو جب سلطان نے مقید کیا تو اس نے زنداں میں تصوف پر کتاب لکھی شعر کہے، فارابی ڈی بویر کے قول کے مطابق صوفی اور ماہر موسیقی بھی تھا

اس فن پر اس کی ایک یا دو کتابیں ظاہر کرتی ہیں کہ ریاضی میں اس کی تسلیم ہوتی تھی۔ حالانکہ دُنیا ان کو صرف فلسفی ہی کی حیثیہ۔

سے زیادہ جانتی ہے[۵]۔ شوپنہار خود شاعر تھا وہ شعر کو حقیقت سے قریب تر جانتا اس لئے اپنی مایہ ناز کتاب " عالم بہ حیثیت ارادہ و تصور" میں یونانی شعرا اسکائلس اور سوفوکلس" اور انگلستان کے مشہور شاعر شکسپیر[۶] کے کلام کا اقتباس دیا تو اس نے "پوپ" کا شعر نقل کیا ہے۔ ٹامس وٹیاکر کی روایت ہے کہ وہ اپنی کتاب "عالم بہ حیثیت تصور و ارادہ" مکمل کر چکا جو ۱۸۱۹ء میں شائع بھی ہوگئی تو اس نے کچھ شعر کہے جس میں اس نے پیشنگوئی کی کہ آنے والی نسلیں اس کا مقبرہ بنائیں گی ۱۸۹۵ء میں یہ پیشنگوئی عرفی کی ۔

"بہ کاوش مژہ از ہند تا نجف بروم"

کی طرح پوری ہوگئی[۷]

ابیقورس تاریخ فلسفہ میں اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل انوکھا انسان گزرا ہے اس کا نظام فلسفہ یکسر شعریت پر قائم ہے' اسی لئے مغربی ادبیات میں ابیقورس کے معنے ہی عیش کوش اور نشاط پسند کے ہیں' اس کا فلسفہ یہ تھا کہ دیوتاؤں کو انسانی معاملات میں کوئی دخل نہیں' وہ آخرت کا بھی منکر تھا' وہ

---

۵ HISTORY OF PHILOSOPHY IN ISLAM
ص ۱۲۳ ص ۱۰۷، ۱۰۸ (ڈی بوئر کا انگریزی ترجمہ)

۶ SCHOPENHAUER مرتبہ ٹامس وٹیکر ص ۸ (بقیہ صفحہ ۳۷)

اسی دنیائے آب و گل کو زندگی کا منتہا سمجھا جاتا تھا اس کے نزدیک آخرت کے عذاب اور دوسری دنیا کی تکلیفوں کے تصور سے دماغ کو آزار پہونچانا معقول بات نہیں، ایتھنز میں یہ خیال پایا جاتا تھا کہ لوگ آخرت کے تصور اور دیوتاؤں کی عقوبت رسانی کے اعتقاد سے سخت روحانی عذاب میں تھے، افلاطون اور

(بسلسلہ حاشیہ صفحہ ۳۶) مجنوں صاحب نے شوپنہار پر اردو میں سب سے پہلے دلچسپ کتاب لکھی ہے جہاں تک شوپنہار کی زندگی اور فلسفہ کا تعلق ہے یہ کتاب ٹامس وٹیکر (THOMAS WHITTACKER) کی تلخیص و ترجمہ ہے۔ ابواب و عنوانات بھی انھوں نے اسی سے اخذ کئے ہیں میرا خیال ہے کہ مجنوں صاحب اگر شوپنہار کی کتاب "عالم بحیثیت ارادہ و تصور" کو سامنے رکھ کر آزادانہ اس کے نظام فلسفہ پر تنقید کرتے تو آپ کی کتاب علمی حیثیت سے زیادہ اہم ہوتی۔ ٹامس وٹیکر کی رائے ہے کہ وہ مزاج کے اعتبار سے قنوطی واقع ہوا تھا۔ اور آغاز ہی سے اس کو احساس تھا کہ ہستی ایک روگ ہے لیکن تشاؤم کی ذمہ دار اس کی بدحالی و فلاکت نہ تھی وہ مالی اطمینان اور فراغت خاطر کے اعتبار سے دنیا کے خوش نصیب لوگوں میں سے تھا، آگے چل کر یہی مصنف لکھتا ہے کہ برہمنیت اور بدھ مذہب کا وہ قائل تھا اس کے نزدیک مسیحیت کی صحیح روح بھی انہیں مذاہب کے مطابق ہے وہ مسیحیت پر ان مذاہب کے اثرات کا بھی قائل تھا۔ اس نے یہودیت، اسلام اور یونانی رومی شنویت کو مذاہب رجائیت سے تعبیر کیا ہے، اور اس حیثیت سے وہ یہودیت اور (بقیہ صفحہ ۳۸)

رواقیوں نے اس مصیبت کو یوں دفع کیا کہ کہنے لگے خدا نے ہر چیز بہتر ی

(بسلسلہ حاشیہ صفحہ ۳۷) اسلام سے متنفر رکھا تھا[۵]۔ ٹامس ویٹیکر کے یہی خیالات مجنوں صاحب نے اپنی کتاب میں بھی دہرا دیئے۔ مجنوں صاحب یہ بھی فرماتے ہیں کہ وہ اپنے اُستاد کینٹ سے بڑی عقیدت رکھتا تھا۔ لیکن وہ کسی کا خوشہ چیں نہیں۔

شوپنہار نہ کبھی قنوطی تھا اور نہ مرفہ الحال اس کی قنوطیت کے منافی ہے جس کا ویٹیکر نے اعتراف کیا ہے اور جسے مجنوں صاحب نے دہرایا ہے، بلکہ واقعات نے اس کے اندر شاعرانہ حال پیدا کر دیا تھا، جو اس کی کتاب "عالم بہ حیثیت ارادہ و تصور" کے ابتدائی حصے سے ظاہر ہے، شوپنہار نے اپنی کتاب کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے حصے میں اس نے عالم بہ حیثیت تصور پر بحث کی ہے دوسرے اور تیسرے حصے میں ارادہ کے رموز و نکات پر روشنی ڈالی ہے، اور چوتھے حصے میں "تصورِ افلاطونی" کی شرحیں کی ہیں۔ الغرض اس کی کتاب کے پہلے حصے "عالم بہ حیثیت تصور" کو پڑھنے کے بعد ویٹیکر کو غلط فہمی ہو گئی کہ وہ قنوطی تھا، اور مجنوں صاحب نے ویٹیکر کی رائے دہراتے ہوئے یہ بھی لکھ دیا کہ اس کے فلسفہ پر شاعری کا غلبہ ہے۔ در اصل خود شوپنہار کا اعتراف ہے کہ اس کا (بقیہ صفحہ ۳۹)

---

[۵] حیات شوپنہار مرتبہ ٹامس ویٹیکر ص ۸۷ ۔

سکنے پیدا کی ہے، لیکن ان کے فلسفے سے ان کے اس نظریہ کی تائید

"(بسلسلۂ ماہیت)" نا ئے کنٹ سے مستفاد ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ کینٹ کی تعلیم ہر دماغ پر جس نے اس کو سمجھا ہے ایسا مرکزی اور اصولی تغیر پیدا کر دیتا ہے یہ تغیر اتنا بڑا ہوتا ہے کہ اسے جدید ذہنی تخلیق سے تعبیر کر سکتے ہیں[51]،

شوپنہار کے الفاظ میں کینٹ کا فلسفہ منطق کی سنگ بنیاد پر قائم ہے[52] اس میں شک نہیں شوپنہار نے بعض مقامات میں کینٹ پر اعتراض بھی کیا ہے، لیکن اسی نے اس فلسفہ کی توضیحات بھی کی ہیں۔ چنانچہ ایم کیلی کا بیان ہے،

"بدھ مذہب کے نروان اور انسانی شخصیت کے متعلق جو غلط فہمیاں ہیں وہ کینٹ کے فلسفہ کی توسیع سے جو شوپنہار کی علمی سعی کا نتیجہ ہیں صاف ہو جاتی ہیں، آج کل چونکہ اس موضوع پر بہت توجہ مبذول کی جا رہی ہے اس لئے میرا خیال ہے کہ "لطیف تصوریت" (TRANSCENDENTAL IDEALISM) کی توضیح مع شوپنہار کی تعبیری اور تشریحی تنقید کے ان لوگوں

---

۵۱ THE WORLD AS WILL AND IDEA انگریزی ترجمہ از جرمن طبع ششم، از ہلڈین اور کیمپ ص XXXV

۵۲ "عالم بحیثیت ارادہ و تصور" ص ۶۳۔

نہیں ہوتی - ایپیقورس نے سرے سے یہی کہا - با کہ جسم کے بعد روح بھی

(بسلسلہ حاشیہ صفحہ ۳۹) کے لئے مفید ہوگی جو اصل زبان میں کینٹ اور شوپنہار کا بیک وقت مطالعہ نہیں کر سکتے۔[۱]

بہر حال شوپنہار ایک بلند پایہ فلسفی تھا، اس کے انداز بیان میں شعریت بھی ہے، چونکہ وہ خود بھی شاعر تھا، لیکن یہ کسی طرح نہیں کہا جا سکتا کہ وہ یکسر قنوطی تھا اور اس کے نظام فلسفہ پر شاعری کا غلبہ ہے، اس کی کتاب "عالم بحیثیت ارادہ و تصور" کے ابتدائی حصے سے ڈیکر کو غلط فہمی ہوئی، غالباً شوپنہار کے ایک سوانح نگار کی مفصلہ ذیل روایت اس سلسلہ میں بہت اہمیت کی نگاہ سے دیکھی جاوے گی۔ ٹامس ڈیکر کو شاید یہ معلومات حاصل نہ ہوئی، کیوں کہ ان کی کتاب میں اس کا تذکرہ نہیں۔

شوپنہار کا باپ ہنری اس کو تجارت میں لگانا چاہتا تھا، اس نے بہت سی ترکیبیں کیں اور مختلف طریقوں سے اس کو ترغیب و تحریص دلائی لیکن شوپنہار کا دل تجارت کی طرف مائل نہ ہوا اور وہ ہمیشہ (بقیہ صفحہ ۴۱)

---

[۱] KANT'S PHILOSOPHY AS RECTIFIED BY SCHOPENHAUER

مرتبہ M. KELLY M.A. M.

فنا ہو جاتی ہے اس لئے مستقبل یا آخرت سے کوئی خوف کی وجہ نہ تھی،[1]
الغرض شوپنہار، اپیقورس، ابن سینا اور فارابی کے واقعات

(بسلسلہ حاشیہ صفحہ ۴۰) مطالعہ و تحصیل علم کی طرف متوجہ رہا، ہنری ایک تاجر پیشہ شخص تھا، اس کو اس پیشہ میں سخت خسارہ ہوا، تیقن کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا اسی کے اثر سے لیکن اس کے بعد اس کے عادات وخصائل میں ایک نمایاں تبدیلی ہو گئی، اس کے مزاج میں بہت تیزی آگئی، یہاں تک کہ ۱۸۰۵ء میں ہیمبرگ کی نہر میں اس کی لاش پائی گئی، قیاس یہ ہوا کہ اس نے خودکشی کر لی، شوپنہار اس وقت ۱۷ سال کا تھا، اس واقعہ نے اس کے قلب پر گہرا اثر کیا، وہ تمام عمر اپنے بوڑھے باپ کی یاد اور اس کا احترام کرتا رہا، اس نے اپنی مشہور کتاب "عالم بہ حیثیت ارادہ وتصور" (طبع ۱۸۱۹ء) کو اپنے باپ ہی کے نام سے معنون کیا اور اس میں اپنا ہدیہ اعتقاد واخلاص پیش کیا تھا، جو چھپ نہ سکا۔ شوپنہار نے اس سلسلہ میں لکھا تھا کہ میری کتاب کے پڑھنے والے جو لذت وسکون اور تلقین حاصل کریں گے وہ تمہارا نام فراموش نہیں کریں گے۔ اور جان لیجئے کہ اگر ہنری فلورس شوپنہار وہ نہ ہوتا جو وہ تھا، تو آرتھر شوپنہار (فلسفی) (بقیہ صفحہ ۴۲)

---

[1] A·W·BENN مرتبہ ANCIENT PHILOSOPHY
XIII—VIII

ہمیں بتاتے ہیں کہ فلسفہ اور شعر میں گہرا ربط ہے اسی طرح فلسفہ اور تصوف تو گویا ایک ہی چیز کے دو مختلف نام ہیں۔ فراِلس کا فلسفی مورخ ڈی ووف باری تعالیٰ کے متعلق فلسفیانہ علم کو "صوفیانہ حضوری (DIRECT-COMMUNICATION) سے جو صوفیانہ زندگی کا مرکزی مظہر ہے، مماثل بتاتا ہے لیکن پھر بھی ہسپانیہ کے اسلامی فلاسفہ ابن باجہ (AVEMPACE) (آخر گیارہویں صدی تا ۱۱۳۸ء) اور ابن طفیل (سنہ ۱۱ء۔ ۱۱۸۵ء) کے متعلق وہ لکھتا ہے کہ دونوں حضرات فلسفہ کی بہ نسبت تصوف کی طرف زیادہ مائل تھے۔ اسی طرح یہودی فلسفہ کے متعلق خود موراِلس ڈی ولف کا بیان ہے کہ یہاں تصوف نے مرکزیت اختیار کرلی تھی۔ اس کے نظریہ میں یہ اثر جبیرول [illegible] کی تحریروں اور عہد وسطیٰ کے یہودی فلسفہ میں موجود ہے۔ گو یہودی فلسفہ کی تاریخ میں گیارہویں صدی کے قبل کی مشہور شخصیتیں منطقی

(بسلسلہ حاشیہ صفحہ ۴۱) سینکڑوں مرتبہ تباہ ہوا دنیا یا اے

اس سے پتہ چلتا ہے کہ "عالم بہ حیثیت تصور" کی تخلیق میں زیادہ تر اس واقعہ کا اثر تھا، کیوں کہ تقریباً اس کے تیرہ سال کے بعد اس کا پہلا ایڈیشن شائع ہوئی

ے مقدمہ مقالات شوپنہار (ESSAYS OF SCHOPENHAUER

مترجمہ ڈی۔ ایچ۔ الٹرا سکاٹ، پبلشنگ کمپنی ص XIII – VIII

اسحٰق اسرائیلی اور داؤد ابن مروان وغیرہ کا نام نظر آتا ہے جو فلسفیانہ طرز نگارش کے اعتبار سے خصوصیت رکھتے ہیں۔[1]

فلسفہ، شعر اور تصوف کی مرابطت کے متعلق صوفیاء کے تذکرے نہایت اہمیت رکھتے ہیں۔ باضابطہ تصوف کی تاریخ دوسری صدی ہجری سے شروع ہوتی ہے۔ اس زمانہ سے آج تک جتنے صوفیا گزرے ہیں ان کے حالات کا سرسری جائزہ لیجئے، آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ ان میں بہت سے ایسے تھے جو فلسفہ و شعر کی طرف زیادہ میلان رکھتے تھے، مثلاً ابن عربی، رومی وغیرہ اور مشکل ہی سے کوئی ایسا ہوگا جو شاعر نہ ہو، سری سقطی، رابعہ بصریہ، ابوسعید ابن ابی الخیر، عراقی، رضی الدین علی لالا اور ایسے سینکڑوں صوفی شعرا گذرے ہیں۔

فلسفہ، تصوف اور شعر کا یہی قدرتی ربط ہے جس نے اقبال کو صرف شاعری کی منزل پر ٹھہرنے نہ دیا، بلکہ ان کو تخیلی صوفی اور عمیق النظر مفکر بنایا۔ ان کی شاعری پر کس نظام فلسفہ کا اثر ہے؟ یہ نہایت اہم سوال ہے، ان کے افکار و تخیلات پر قدیم، وسطی اور جدید، تینوں دور

---

[1] انگریزی ترجمہ از فرنچ HISTORY OF MEDIAEVAL PHILOSOPHY
مرتبہ MAWRICE OF WULF ترجمہ EARNEST C. MESSENGER
بی۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی۔ (طبع پنجم فرنچ) ص ۲۱۱، ص ۲۲۵، ص ۲۲۸

کے فلسفہ نے اثر کیا ہے اس وقت یہ موقع نہیں کہ ادوار ثلاثہ کے مختلف اسکول کا تجزیہ کر کے بتایا جاوے کہ اقبال کو کس اسکول نے اثر پذیر کیا پھر بھی مختصراً تینوں ادوار پر بحث کر کے یہ بتانا چاہتا ہوں کہ اقبال فلسفہ کے کس اسکول سے علاقہ رکھتے ہیں۔

مغربی مصنفین کے نزدیک تو یونانی فلسفہ کو اولیت حاصل ہے۔ چنانچہ اے۔ ڈبلو بن لکھتا ہے۔ فلسفہ بہ حیثیت اسم ربتے بہت سے ان انعامات میں سے ہے جن کے لئے ہم قدیم یونان کے مرہون منت ہیں[۱]۔ حالانکہ قدیم یونان کے ساتھ ہندوستان اور ایران کا فلسفہ اپنی اصلیت اور تکمیل کے لحاظ کر خود ہی اہم ہے۔ عہد عباسیہ کا مشہور عرب فلسفی کندی ہندی فلسفہ سے متاثر تھا۔ بہر حال عام طور پر فلسفہ قدیم سے فلسفۂ یونان ہی مراد لیا جاتا ہے۔

تاریخ فلسفہ کے تمام متنابرداۃ سالیس ملطی کو فلسفۂ یونان کا بانی کہتے ہیں اس نے پیشنگوئی کی تھی کہ ۵۸۵ ق م میں سورج گرہن ہوگا چنانچہ ایسا ہوا۔ اسی تاریخ سے اس کے عہد کی تعین کی جاتی ہے، اس کے بعد پیروان فیثاغورس سے ہرقلیطوس اور زینوفنس کا زمانہ آتا ہے زینوفنس کے پیرو ELEATICS کہلاتے ہیں ایلیا، یونانی اطالوی ایک شہر ہے اسی طرف اس کا انتساب ہے اس دور کے بعد یونان میں فلسفہ طبعی کو فروغ ہوا اس کے علمبرداروں میں

---

[۱] "فلسفہ قدیم" مرتبہ اے ڈبلو بن ص ۱۱

انکزاغورس یا انکساغورس اور امپیڈقلیس (EMPEDOCLES) (۴۹۵ ق م تا ۴۳۵ق م) پانچویں صدی قبل مسیح تک اسی فلسفہ کو رواج رہا۔ اس کے بعد شہر ایتھنز میں فلسفہ نے ترقی کی۔ اس وقت سوفسطائیہ اور سقراط (۴۶۹ق م تا ۳۹۹ق م) کی تعلیمات رواج پذیر ہوئیں۔ سوفسطائیہ کا علمبردار فروتاغورس (PROTAGORAS) (۴۸۰ق م تا ۴۱۱ق م) تھا۔ اس کے بعد افلاطون (۴۲۷ق م تا ۳۴۷ق م) ارسطو (۳۸۴ق م تا ۳۲۲ق م) زینو (۳۳۶ق م تا ۲۶۴ق م) ابیقورس (۳۴۱ق م تا ۲۷۰ق م) اور قارنیادس (CARNEADES) تقریباً (۲۱۳ق م تا ۱۲۹ق م) اور فلاطینوس (۲۰۵ء تا ۲۷۰ء) کا نظام فلسفہ یونان، اطالیہ اور مصر میں فروغ پاتا رہا۔ چنانچہ افلاطون کا فلسفہ اکادمی۔ ارسطو کا فلسفہ مشائین، زینو کا فلسفہ رواقیون، ابیقورس کا فلسفہ لذتیین، قارنیادس کا فلسفہ متشکیکین اسی عہد کی پیداوار ہیں۔ فلاطینوس کے فلسفہ اشراقی پر یونانی فلسفہ کا دور ختم ہوگیا[۵۱]۔

"فلسفہ عہد وسطیٰ" پندرھویں صدی کے علما جو فلسفہ یونان کے شیدائی تھے۔ عہد وسطیٰ کو دور وحشت سے تعبیر کرتے ہیں، چنانچہ اس زمانے کی تعمیرات کو "گاتھک" کہا جاتا ہے لفظ "گاتھک" سولھویں صدی کے قدیم اطالوی ادبیات کے ماہرین تقریباً "عہد وحشت" ہی کے معنے میں استعمال کرتے تھے

۵۱؎ "فلسفۂ قدیم" مرتبہ اے ڈبلیو بین ص ۱۱۔

خود گوئٹے کا اعتراف ہے کہ ہم لڑکپن سے گاتھک فن تعمیر کو نیچی نگاہ سے دیکھتے آئے تھے، اس لئے اسٹراسبرگ کے گرجا کو بھی ہم اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے تھے لیکن جب ہم اس کے اندر داخل ہوئے تو ہم حیرت زدہ رہ گئے اور اس کے جمال کی کشش محسوس کرنے لگے۔ مورالیس ڈی ؤلف کا بیان ہے کہ یہ تخیل عہد وسطیٰ کی ساری تہذیب کے خلاف جاری و ساری تھا۔[۵۱]

عہد وسطیٰ کی تعیین عام طور پر تھیاڈاٹیس THEODOTIUS کی وفات ۵۹۵ء سے ترکوں کی تسخیر قسطنطنیہ ۱۴۵۳ء کے درمیان کی جاتی ہے۔ ڈی ؤلف کہتا ہے کہ مستقیین (SCHOLASTICS) کے مسلک کی ترقی فلسفہ کے نقطۂ نظر سے اس دور کا بہت ہی اہم واقعہ ہے۔ اس لئے ہم لوگ دہرے تحفظ کے ساتھ ان تاریخی حدود کو تسلیم کر سکتے ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ ہم لوگ ایک جداگانہ طرز تخیل نویں صدی عیسوی کے قبل کی تصنیفات میں نہیں پاتے۔ دوسری بات یہ ہے کہ فلسفہ عہد وسطیٰ فلسفہ جدید کے پہلو بہ پہلو بہت دنوں تک قائم رہا، اس لئے میرے خیال میں فلسفہ عہد وسطیٰ کا اثر ۱۴۵۳ء کے بعد بھی باقی رہتا ہے، یعنی وسط سترہویں صدی تک اس کو نشوونما ہوتا رہا۔[۵۲]

---

۵۱ "تاریخ فلسفہ عہد وسطیٰ" مرتبہ ڈی ؤلف ص ۱-۴۔

۵۲ "تاریخ فلسفہ عہد وسطیٰ" مرتبہ ڈی ؤلف ص ۸-۲۔

یہودی فلسفہ، عربی فلسفہ اور فلسفہ تصوف اسی عہد کی پیداوار ہیں۔ ڈی ولف کا بیان ہے کہ بارہویں صدی کے اختتام پر عہد وسطیٰ کے فلسفہ وتصوف پر عربی تصوف کا بھی اثر پڑا ہے[۵۱]

عربی فلسفہ ساڑھے تین سو برس تک ترقی پر رہا، اور مشرقی حکومت میں اور اس کے بعد اندلس میں نشوونما پاتا رہا، عرب پہلے پہل شامی مسیحوں کی ساطت سے یونانی افکار سے واقف ہوئے اور شامیوں کو خود یونانیوں نے حملۂ سکندر کے موقع پر تعلیم دی، ارسطو کی بعض کتابیں بالخصوص "ارغنون" فارفیری کی "ایساغوجی" اور "سیوڈو ڈیانوسیس" کی تصنیفات کا یونانی سے شامی زبان میں ترجمہ ہوا، اور ان پر شرحیں لکھی گئیں، پانچویں صدی سے ساتویں صدی تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ عربوں نے جب ایران اور شام فتح کیا تو انھوں نے مفتوح قوم سے فلسفہ کا ذخیرہ حاصل کیا اور اسی مواد نے عربی فلسفہ کو ترقی دی[۵۲]

ڈی ولف کہتا ہے کہ یونانی فلسفہ کے شامی مواد سے عربی فلسفہ کا تاروپود بنا، لیکن اس پر ڈی بوئر کی رائے کا اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ ایران اور ہندوستان کے فلسفیانہ افکار نے بھی عربی فلسفہ کو متاثر کیا ہے، چنانچہ خلیفہ منصور اور ہارون کے زمانہ میں فلسفہ اور ہیئت کی مختلف کتابوں کا

---

۵۱ تاریخ فلسفہ عہد وسطیٰ مرتبہ ڈی ولف ص ۲۱۲ ۔

۵۲ " " " ص ۲۱۶، ص ۲۱۹ ۔

سنسکرت اور پہلوی سے عربی میں ترجمہ ہوا[1] خسرو انوشیروان (۵۳۱ء – ۵۷۹ء) نے نیشاپور میں ایک فلسفہ کا درسگاہ قائم کیا۔ یہاں کے چند نسطوری مسیحی تھے۔ الغرض یہاں پیچیدہ گتھی سلجھانے کا موقع نہیں کہ ایرانی اسکول اور شامی اسکول کو یونانی افکار نے کہاں تک متاثر کیا تھا اور ان کے فلسفیانہ تخیلات پر صرف شامی مسیحیوں کے یونانی فلسفے نے اثر نہیں کیا ہے جیسا کہ ڈی وُلف کا اعتقاد ہے بلکہ عربی فلسفہ کے اجزائے ترکیبی میں ہندی، ایرانی، اور یونانی، شامی افکار شامل ہیں۔

عربی فلسفے کے اسی مواد کو کندی[2]، فارابی (متوفی ۹۵۰ء)، ابن مسکویہ (متوفی ۱۰۳۰ء) ابن سینا (متوفی ۱۰۳۷ء) غزالی (متوفی ۱۱۱۱ء) وغیرہ نے فروغ دیا۔ ابن باجہ (متوفی ۱۱۳۹ء) ابن حزم (متوفی ۱۰۶۴ء)، ابن طفیل (متوفی ۱۱۸۵ء) ابن رشد (متوفی ۱۱۹۸ء) وغیرہ نے اندلس میں اسلامی فلسفہ کو ترقی دی۔ ڈی وُلف کا بیان ہے کہ نویں صدی میں عربی ہسپانوی فلسفہ کی تخلیق ابن مسرہ قرطبی (ABEN MASARRA) کے ہاتھوں ہوئی جس نے سیدوکلیز، ڈیا توسیس اور یونانی امفیدا قلس کے مجموعی افکار و

---

[1] تاریخ فلسفہ اسلام مرتبہ ڈی بوئر ص ۹ [2] ڈی بوئر اپنی تاریخ فلسفہ اسلام ص ۹۹ میں کہتا ہے کہ کندی کی ولادت اور وفات دونوں کی تاریخیں معلوم نہیں۔ وہ مسعودی پر تعجب کرتا ہے کہ باوجود ارادت و عقیدت رکھنے کے اس معاملہ میں خاموش ہے پھر بھی وہ کہتا ہے کہ نجوم پر اس کے بعض رسائل ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ ۸۷۰ء تک وہ زندہ تھا۔

اصول کا اعادہ کیا۔[5] ڈی بوئیر اپنی تاریخ فلسفہ اسلام میں لکھتا ہے کہ عبداللہ ابن مسرہ جب خلیفہ عبدالرحمٰن ثالث کے زمانہ میں مشرق سے فلسفہ طبعی کا نظام لائے تو ان کو اپنی تحریروں کو مجبوراً نذر آتش کرنا پڑا چونکہ دماغ ابھی تک خیالات کے قبول کرنے میں آزاد نہ تھا۔

اس کے بعد سولہویں صدی سے فلسفہ جدید کا دور آتا ہے، اس وقت جرمنی، فرانس اور انگلستان میں بڑے بڑے فلاسفہ گزرے خصوصیت کے ساتھ جرمن فلاسفہ نے مغرب و مشرق کو بہت زیادہ متاثر کیا۔ کینٹ، شوپنہار، ہیگل جرمن فلاسفہ نے یورپ کی بزم تخیل میں ایک ہنگامہ پیدا کیا بہ خصوصیت کے ساتھ ہیگل اسکول نے بہت زیادہ اثر آفرینی کی اس کے علاوہ ڈیکارٹ، سپینوزا، لائبنٹز، ہیوم، ہابس، مختلف ممالک کے مفکرین نے فلسفہ جدید کو چار چاند لگائے۔

اقبال نے تینوں ادوار کے فلسفہ کا مطالعہ کیا، خصوصیت کے ساتھ عہد وسطیٰ کے اسلامی فلاسفہ اور فلسفہ جدید نے ان پر گہرے نقوش چھوڑے انہوں نے افلاطون کے بھی حوالے دیئے ہیں۔ لیکن فلسفہ قدیم سے زیادہ متاثر نظر نہیں آتے۔

الغرض فلسفہ کے غائر مطالعہ نے اقبال کی شاعری کو نشوونما کے

---

[5] تاریخ فلسفہ عہد وسطیٰ ص ۲۲۵ ۔

الفاظ میں ایک سنگین حقیقت بنا دی ان کی شاعری کے ابتدائی کارنامے شکوہ، جواب شکوہ اور بانگ درا کی دوسری بہتیری نظمیں تو والہانہ رنگ کی چیزیں ہیں، ان کی کتابوں کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی نظر میں ابھی گہرائی نہیں آئی تھی۔ یہ غالباً نتیجہ ہے اس بات کا کہ ان کی شاعری پر فلسفہ کا رنگ نہیں چڑھا تھا، "اسرار خودی" اور "پیام مشرق" میرے خیال میں یورپ کی نقل کا نتیجہ ہیں، ان کتابوں میں تخلیقیت (ORIGINALITY) سے زیادہ میگ ڈاوگل کی اصطلاح میں تبعیت (SUGGESTIBILITY) کا غلبہ ہے[۵۱]۔ "بال جبریل" ایک عرصۂ طویل کی زاویہ نشینی کے اثرات کا نتیجہ ہے اور اس میں شک نہیں، ادبی حیثیت سے خوب چیز ہے لیکن اقبال کی تمام کتابوں میں جو سب سے زیادہ حقیقت اور پیام ناموس کی حامل ہے وہ ان کی مایۂ ناز کتاب "ضرب کلیم" ہے، اس میں انھوں نے ایک رمز شناس اور نکتہ سنج مفکر کی طرح زندگی کے مختلف پہلوؤں کو بے نقاب کیا ہے، معاشرت و سیاست کے بہت سے عقدے حل کئے ہیں، اقبال کی یہ کتاب اس لائق ہے کہ مغربی زبانوں میں اس کا ترجمہ ہو اور ہندوستان کے اس فلسفی شاعر کے تخیلات سے وادیٔ مغرب کو آشنا کیا جائے اردو زبان اپنے اس سرمایۂ "ضرب کلیم" پر جتنا بھی ناز کرے بجا ہے"

---

۵۱ AN INTRODUCTION TO SOCIAL PSYCHOLOGY ص ۸۲

اب آیئے مختلف عنوان کے تحت اقبال کی فلسفیانہ شاعری پر تبصرہ کریں۔

زندگی اور موت زندگی اور موت ایسے مسائل ہیں جن پر فلسفہ نے بہت سی پرفشانیاں کی ہیں زندگی اور موت کے متعلق فلاسفہ کے مختلف نظریئے ہیں۔ برگساں نے بھی اس پر اظہار خیال کیا ہے۔ اس کی بحث و نظر کے مطالعہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ زندگی اور حقیقت کے درمیان کوئی فرق و ربط نہیں پاتا۔ اس کی تاویل و تعبیر سے ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ وہ ہماری موجودہ حیات شاعرہ کو فسانہ ہومر کی اصطلاح میں دنیائے ظل میں ظلہ [1] (SHADES) سے زیادہ اہمیت نہیں دیتا[2]

شوپنہار نے "عالم بحیثیت التصور" میں دنیا کو غالب کے الفاظ میں "عالم تمام حلقۂ دام خیال ہے" سے تعبیر کیا ہے وہ کہتا ہے "دنیا ایک دام خیال ہے" یہ کوئی نئی حقیقت نہیں ڈیکارٹ کے فلسفہ میں بھی جس کی ابتدا عکس تشکیک سے ہوتی ہے یہ تعلیم موجود ہے۔ برکلے پہلا شخص ہے جس نے اس کو واضح طور سے بیان کیا اور اس نے فلسفہ کی ایک مستقل خدمت انجام دی گو اسکی

---

[1] یہ قرآن مجید کی ایک آیت کا ٹکڑا ہے (سورۃ والنجم ۵۲)

[2] AN EXAMINATION OF PROF. BERGSON'S PHILOSOPHY

DAVID BALSILLA

بقیہ تعلیم اس کی حامل نہیں کینٹ کی اولین غلطی یہ تھی کہ اس نے اس اصول سے تنازل کیا جیسا کہ "عالم بہ حیثیت تصور و ارادہ" کے ضمیمہ میں دکھایا گیا ہے، یہ حقیقت عقلائے ہند سے بھی مستور نہ تھی، یہ مسئلہ بنیادی طور پر فلسفہ ویدانت میں پایا جاتا ہے، جس پر سر ولیم جونس نے اپنے آخری مقالہ "ایشیا والوں کا فلسفہ" میں روشنی ڈالی ہے۔

شوپنہار کہتا ہے کہ وید اور پوران میں بھی حقیقی عالم کے علم کو خواب ہی سے تشبیہ دیا گیا ہے، افلاطون بھی یہی کہتا ہے کہ انسان تو خواب دیکھتے ہیں صرف فلسفی خود کو بیدار کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کے بعد اس نے یونانی شعرا پنڈارا اور سوفقلس اور انگلستان کے مشہور شاعر شیکسپیر کے کلام کا اقتباس دیا ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ ہماری زندگی نیند کے دائرہ میں گھری ہے اور ہم خواب میں محو ہیں اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ شعرا کے ان بے شمار اقتباسات کے بعد مجھے بھی مجازی رنگ میں زندگی سے متعلق کچھ کہنے کی اجازت دیجئے ـــ

شوپنہار کا عقیدہ ہے کہ زندگی اور خواب ایک ہی صحیفہ کے اوراق ہیں، اس صحیفہ کا مسلسل اور باضابطہ مطالعہ حقیقی زندگی ہے، لیکن جب مطالعہ کی گھڑی یعنی دن ختم ہو جاتا ہے تو ہم لوگ اکثر کاہلی کے ساتھ اوراق الٹ پلٹ کرتے رہتے ہیں، اور یہاں وہاں سے ایک ورق بنا کسی اصول یا ربط کے پڑھ لیتے ہیں اکثر یہ وہ صفحہ ہوتا ہے جس کو پہلے ہم پڑھ چکے ہوتے ہیں

بعض نئی چیز بھی ہوتی ہے لیکن اسی صحیفہ کی ایسا علیحدہ ISOLATED ورق یقیناً کتاب کے باضابطہ مطالعہ سے غیر متعلق چیز ہوتا ہے لیکن یہ بالکل ایسی نئی چیز نہیں معلوم ہوتا جب ہم یہ یاد کرتے ہیں کہ پورے مسلسل مطالعہ کا آغاز اور اختتام اسی طرح سرسری طور پر ہوتا ہے اور اس لئے اس کو محض ایک بڑا واحد ورق کہہ سکتے ہیں[۵۱]۔

جرمن فلسفی ارنسٹ ہیکل (EARNEST HAECKEL) کہتا ہے[۵۲] کہ تغیر کے سوا کوئی شے مستقل نہیں صرف "جوہر" ازلی اور ناتغیر پذیر ہے، خواہ ہم اس جوہر کو فطرت یا ہیولیٰ سے تعبیر کریں یا خدا یا روح عالم سے، جوہر کا قانون ہمیں سکھاتا ہے کہ وہ ہمارے سامنے لاتناہی الانواع و اقسام کی صورتوں میں جلوہ گر ہوتا ہے لیکن اس کی مخصوص صفات مادہ اور قوت مستقل ہیں، جوہر کی تمام انفرادی صورتیں اور شکلیں تباہ و برباد ہو جانے والی ہیں علمائے حیاتیات اور فلاسفہ اس ابہام کے متعلق مختلف نظریے رکھتے ہیں ان میں اکثر ایسے ہیں کہ جو حقیقت زندگی ہی کے متعلق کوئی واضح تصور نہیں رکھتے اس لئے

۵۱۔ عالم [illegible] ارادہ و تصور [illegible] مترجمہ [illegible] ص ۴، ص ۰ [illegible] ۲۲

۵۲۔ ہیکل جرمنی کا مشہور فلسفی نہیں لیکن پھر بھی یہ بہت بڑا مفکر ہے اس کی کتاب [illegible] RIDDLE OF THE UNIVERSE [illegible] کی تعداد میں چھپ کر شائع ہوئی اس کتاب [illegible] کی بوچھاڑ پڑی۔

وہ اس کے ذفقہ کے متعلق بھی کافی تصور نہیں کر سکتے[۵۱]۔ ارنسٹ ہیکل کی آخری سطر میر تقی کے اس شعر کا ترجمہ معلوم ہوتی ہے۔

موت ایک ماندگی کا وقفہ ہے   یعنی آگے چلیں گے دم لے کر

چند فلاسفہ کی گل افشانیاں سن چکے آیئے ہم بتائیں اقبال زندگی اور موت کو کیا سمجھتے ہیں۔ اپنی نظم "مقصود" میں انھوں نے اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے[۵۲]۔ پہلے انھوں نے افلاطون اور سپینوزا کے نظریے لکھے ہیں اور اس کے بعد اپنا فیصلہ کیا ہے فرماتے ہیں۔

سپینوزا:۔ نظر حیات پہ رکھتا ہے مرد دانشمند

حیات کیا ہے حضور و سرور و نور و وجود

فلاطون:۔ نگاہ موت پہ رکھتا ہے مرد دانشمند

حیات ہے شب تاریک میں شرر کی نمود

یہاں سپینوزا کے متعلق چند سطور لکھ دیئے جائیں تو بے محل نہ ہوگا۔ سپینوزا اپنے وقت کا عجیب انسان تھا۔ اس کے بعض معاصرین اس کی حیرت[ ] عالمانہ زندگی کی وجہ سے اس کی عزت کرتے تھے جیسا اس کی دانائی البتہ اور

---

۵۱ HAECKEL WONDERS OF LIFE

مترجمہ JOSEPH M.C CABE ص ۴۲، ص ۴۳

۵۲ ضرب کلیم ص ۹۶

فکر و آرا کا احساس رکھتے تھے، دوسرے لوگ اس کی مادیت اور لامذہبیت کی گہرائی سے کانپتے تھے۔ "ہیوم" ان تمام باتوں کا تذکرہ کرتا ہے، جن کی بنا پر وہ اس عالمگیر طریقہ پر مطعون بنا۔ ان ساری ملامتوں کا ماحصل یہ ہے کہ وہ علل آخری کا منکر تھا۔ وہ روح کی ازلیت کا قائل نہ تھا، وہ ارادہ مطلق اور اخلاقی ذمہ داری سے بھی انکار کرتا تھا۔ وہ پرزور الفاظ میں لوگوں کو متنبہ کرتا ہے کہ ہم نہ فطرت کے اندر حسن کا قائل ہوں نہ قبح کا، نہ ترتیب کا، نہ انتشار کا صرف ہمارے تصور کی مناسبت سے چیزیں اچھی یا بری مرتب یا منتشر کہی جا سکتی ہیں۔[۱]

سپینوزا کے ان افکار و آرا کے مطالعہ کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ وہ ابیقورس سے بہت قریب تھا۔ ابیقورس آخرت کا منکر تھا۔ سپینوزا روح کی ازلیت کا قائل نہ تھا۔ نتیجہ کے اعتبار سے دونوں نے حیات ہی کو سرمایہ نشاط اور مقصود ہستی سمجھا۔ افلاطون زندگی پر موت کو ترجیح دیتا ہے کیوں کہ اس کے نزدیک زندگی کی مثال ایسی ہے جیسے اندھیری رات میں چنگاری کی جھلک، اب دیکھئے ہمارا ہندوستانی فلسفی کیا کہہ رہا ہے :—

حیات و موت نہیں التفات کے لائق
فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود

---

[۱] مقدمہ THE ETHICS OF SPINOZA

اقبال نے یہ خیال کہاں سے لیا، اس پر یہاں بحث کرنے کا موقعہ نہیں، ان کی شاعری کا مرکزی پیام "احساس خودی" ہے، انسان کو چاہئے کہ اپنی ہستی کو پہچانے، اپنی حقیقت کا صحیح ادراک کرے، ان کے نزدیک زندگی اور موت کی گتھیوں کو سلجھانے سے پہلے اپنی ہستی کی تعیین ضروری ہے اگر انسان اپنی حقیقت ہی سے بے خبر رہے تو پھر عمر خضر ہی لے کر کیا فائدہ حاصل کرے گا، اور اگر اس کو اپنی خودی کا احساس ہو گیا اس نے اپنا علو ظرف پہچان لیا اس کو اپنی ہستی کے شرف و مجد کا عرفان حاصل ہو گیا تو پھر افلاطون کے نظریہ "حیات ہے شب تاریک میں شرر کی نمود" سے بھی اس کو کوئی نقصان نہیں پہونچ سکتا۔

مومن و کافر

ضرب کلیم کی اکثر و بیشتر نظمیں اقبال کے فلسفیانہ عمق نظر کی شہادت دیتی ہیں بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ اقبال کی اسلامیات پرستی نے ان کو قدامت پرست (CONSERVATIVE) بنا دیا ہے، ناقدین کا یہ خیال ایک حد تک صحیح ہے لیکن ان کی بہت سی نظمیں ایسی ہی ہیں جو ان کی عالمگیر ہمدردی کا نتیجہ ہیں، ان کی ایک نظم "کافر و مومن" کے عنوان سے [illegible] ہے، اس میں انھوں نے کافر و مومن کی پہچان اور تمیز بتلائے ہیں، چھوٹا سا جملہ ہے، فرماتے ہیں:-

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے — مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

اگر نتیجہ اس کے برعکس ہو تب؟ کہاں گئے جو کہتے ہیں کہ اقبال نے اپنی شاعری کا دائرہ مسلمان قوم اور مذہب اسلام تک محدود کر لیا ہے' آئیں اور ہمارے ہندوستانی شاعر کا پیام سنیں' حقیقت یہ ہے کہ انسان جب مظہر پرستی کو چھوڑ دے تو وہ خدا والا ہو سکتا ہے' اور خدا والے کی یہی شناخت ہے کہ کائنات کے لئے ایک سمہ بن جائے یا ساری دنیا پر چھا جائے، اگر انسان اس سطح پر نہیں تو پھر کفر و اسلام کا جھگڑا ہی فضول!

پیری مریدی ہندوستان میں اکثر سجادہ نشین ایسے ہیں جو نہ محنت کرتے ہیں نہ معاش کے لئے ان کو سرگردانی ہوتی ہے' وہ مرغ زریں بنے خانقاہ میں جلوہ فروش رہا کرتے ہیں' "خوئے غلامی کے پختہ کاروں" کی دست بوسیاں حاصل ہیں' اور مریدان وفا کیش کے نذرانے صوفی اور خواجہ صاحب کی کارگاہ تجارت قائم ہے' انہیں ہاتھ پیر مارنے کی ضرورت ہی کیا ہے' اقبال نے یہ منظر دیکھا' اور ایک رمز شناس طبیب کی طرح مرض کی تشخیص کی' وہ کہتا ہے :—

دورِ حاضر ہے حقیقت میں وہی عہدِ قدیم
اہلِ سجادہ ہیں یا اہلِ سیاست ہیں امام
اس میں پیری کی کرامت ہے نہ میری کا ہے زور
سینکڑوں صدیوں سے خوگر ہیں غلامی کے عوام

یعنی اہل سجادہ کی کرامت یا اہل سیاست کے زور کا نتیجہ نہیں کہ "خواجگی" کا بول بالا ہے، بلکہ یہ نتیجہ ہے غلامانہ ذہنیت کا کیونکہ ۔

خواجگی میں کوئی مشکل نہیں باقی رہتی
پختہ ہو جاتے ہیں جب خوئے غلامی میں عوام

مرد بزرگ اقبال نے کس انداز سے آزادئ ضمیر اور حریت فکر کی تلقین کی ہے ۔ اقبال کی ایک نظم "مرد بزرگ" کے عنوان سے پائی جاتی ہے [۵۵]۔ انہوں نے انسان کی بزرگی اور برگزیدگی کا ایک بہت بڑا معیار بتایا ہے ۔

پرورش پاتا ہے تقلید کی تاریکی میں
ہے مگر اس کی طبیعت کا تقاضا تخلیق

دنیا میں جتنے انبیاء و رسل، ہادی و رہنما گزرے ہیں انھوں نے تقلید کی تاریکی میں پرورش پائی، لیکن اپنی طبیعت سے تخلیقی (PRODUCTIVE) رجحان کے ذریعہ وہ اس سطح سے بلند ہوئے اور پھر "شمع محفل" کی طرح وہ سب سے جدا بھی رہے اور سب کی رفاقت بھی کی ۔ اقبال بھی بزرگی کے اسی دور میں ہیں ۔ کیونکہ ،

اس کا انداز نظر اپنے زمانہ سے جدا   اس کے احوال سے محرم نہیں پیران طریق

---

[۵۵] ضرب کلیم ص ۱۲۹ ۔

فلسفے کے متعلق نظریہ

اقبال فلسفی ہیں، لیکن فلسفہ کی ژولیدگی نے ان کے اندر انتشار نہ ہونے دیا۔ شاعر کی رنگینی زاہد کی خشکی، اور فلسفہ کی بے نیازی دنیا کی مشہور چیزیں ہیں، لیکن اقبال فلسفہ شعر اور تصوف کے امتزاج سے کچھ عجیب چیز بن گئے ہیں، میری رائے ہے کہ جوش کے کلام میں اقبال سے زیادہ ادب و انشا کی شگفتگی ہے لیکن ان کے لہجہ کی تلخیاں لطف زبان کو کھو دیتی ہیں، برخلاف اس کے اقبال کے کلام میں رنگین نوائیاں تو کم ہیں، لیکن لہجہ اور ادا میں کشش اتنی ہے کہ ان کے اشعار "غائب فقرات" معلوم ہونے لگتے ہیں، ہاں تو اقبال کی فلسفہ پسندی نے ان کو تخیل کے رو میں بہنے نہ دیا، بلکہ انھوں نے متکلمین کی طرح فلسفہ سے بہت بڑا کام لیا، "فلسفہ زدہ سید زادہ" اور "فلسفہ" ان کی نظمیں پڑھئے، آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ عام فلسفیانہ رجحان رکھنے والوں کی طرح وہ فلسفہ کی الجھنوں میں گرفتار نہیں بلکہ ایک پیر طریق کی طرح دوسروں کو بھی فلسفہ کے مطالعہ میں جادۂ اعتدال کی رہنمائی کر رہے ہیں، ایک سید زادہ کو نصیحت کرتے ہیں [۵]

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا	زناریِ برگساں نہ ہوتا
ہیگل کا صدف گہر سے خالی	ہے اس کا طلسم سب خیالی

---

[۵] ضرب کلیم ۱۰۔

ہندوستان کے نوجوانوں میں ایک رسم سی چلی آتی ہے کہ فلسفہ پڑھا اور گمراہ ہوئے۔ مذہبی معتقدات خدا اور رسول سے بیزار ہو جاتے ہیں فلسفہ انکو اسلامی جمہوریت سے بہت دور لے جاتا ہے، درآنحالیکہ ان کی ساری پر فشانیاں محض تقلید و تتبع کا نتیجہ ہیں برگساں اور ہیگل کی کورانہ تقلید میں مذہب و ملت کا ناموس کھو بیٹھتے ہیں، اقبال نے اسی قسم کے ایک نسلی مسلمان کو نصیحت کی ہے کہتے ہیں:—

میں اصل کا خاص سومناتی   آبا مرے لاتی و مناتی
تو سید ہاشمی کی اولاد   میری کف خاک برہمن زاد
ہے فلسفہ میرے آب و گل میں   پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں

یہ تو خیر اقبال نے اپنی اس فطری ودیعت کا اعتراف کیا ہے جو کشمیری برہمن ہونے کی حیثیت سے قدرت نے ان پر ارزانی کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میری سرشت میں ذوق فلسفہ جاری و ساری ہے کیونکہ میں نسلاً برہمن ہوں اور اس نسل سے ہوں جس نے فلسفہ ویدانت و فلسفہ سانکھیہ وغیرہ کی تخلیق کی اور اس پر مستزاد یہ کہ خود انھوں نے اس کا اکتساب بھی کیا ہے۔

اقبال اگرچہ بے ہنر ہے   اس کی رگ رگ سے باخبر ہے

اشارہ ہے کہ انھوں نے اس کو [illegible] آخر میں فرماتے ہیں:

انجام خرد ہے بے حضوری   ہے فلسفہ زندگی سے دوری

یہاں بھی اقبال سے اختلاف ہے اُنھوں نے صوفیاء کے والہانہ انداز میں عقل کو "حضور" کے منافی سمجھا اور فلسفہ چونکہ عقل ہی کی کاوشوں کا نتیجہ ہے اس لئے حقیقتاً فلسفہ بھی زندگی سے دوری کا ذریعہ تھا لیکن فلسفہ طراز یوں ہی نے اقبال کو ایک فانی زندگی بخشی، فلسفہ کے متعلق اُنھوں نے جو صحیح جادۂ اعتدال اختیار کیا ہے وہ ان کی دوسری نظم میں پائی جاتی ہے، نوجوان فلسفی کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں :-

معلوم ہیں مجھکو ترے احوال کہ میں بھی   مدت ہوئی گذرا تھا اسی راہ گذر سے

اس کے بعد کہتے ہیں

جس معنیٔ پیچیدہ کی تصدیق کرے دل
قیمت میں بہت بڑھ کے ہے تابندہ گہر سے
یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خونِ جگر سے

اقبال کی فلسفیانہ نظمیں ضرب کلیم میں بھری ہوئی ہیں، اُنھوں نے تعلیم، معاشرت، سیاست، عورت، تعلیم نسواں وغیرہ مختلف عنوانوں پر فلسفیانہ انداز میں بے شمار نکتے بیان کئے ہیں،

اقبال اور سیاسیات۔ تضادِ فکر و عمل

اقبال جب تک سیاسی اصول پیش کرتے رہے اور خیالی سیاسیات پر تبصرہ کرتے رہے دنیا ان کو اپنے تخیل کی متاعِ عزیز سمجھتی رہی اور اس حقیقت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ ان کا سیاسی نظریہ اس نادر حوصلہ آزما اس قدر حریت پرست اور اتنا قربان نواز ہے کہ کسی قوم کا بڑے سے بڑا مخلص سیاسی رہنما بھی اس سے زیادہ بلند سطح پر نظر نہیں آتا۔ لیکن وہی شخص جب سیاسیات کی عملی دنیا میں قدم رکھتا ہے تو چاروں طرف ایک قیامت برپا ہو جاتی ہے وہی شاعر جو حکیم سنائی کے الفاظ میں "گرفتہ چینیاں احرام و مکی خفتہ در بطحا" کو قیامت سے تعبیر کرے عملی دنیا میں اس قدر تن آسان اور عافیت کوش بن جائے کہ اس کو حق و باطل میں کوئی تمیز ہی نہ ہو۔ اقبال کے اس تضادِ فکر و عمل پر حامیانِ آزادی نے خوب خوب پھبتیاں اڑائی ہیں۔

اقبال کی نظم "گلہ" پڑھیے[۵۱] اور پھر ان کے سیاسی اعمال پر ایک نظر ڈالیے آپ کو تعجب ہوگا کہ وہی شاعر جو ملکی زبوں حالی، کسانوں کی تباہی، غلامی اور غلامانہ زندگی پر اشک فشانیاں کر رہا تھا، یک بیک اس کی ذہنیت اس

---

[۵۱] ضربِ کلیم ص ۱۵۲۔

قدر بدل کیوں گئی؟ آخر اس کی کوئی نفسیاتی توجیہ بھی ہو سکتی ہے؟ کیا واقعۃً اقبال ایک غیر مخلص انسان ہیں؟ کیا ان کی شاعری میں جو پیام ہے وہ محض طفل تسلی ہے۔ میں یہ ماننے کے لئے تیار نہیں اڈنبرا کے مشہور فلسفی ڈاکٹر ایکرامبی نے مصورہ (IMAGINATION) پر بحث کرتے ہوئے یہ بات ثابت کی ہے کہ جو لوگ تصورات کی دنیا میں مستغرق رہتے ہیں ان کی عملی زندگی بہت ہی ناکامیاب ہوتی ہے وہ درد و آلام کے مناظر پر خون فشانیاں تو کر سکتے ہیں لیکن تدبیر و مصلحت سے کام لے کر اس کے دور کرنیکی کوشش نہیں کر سکتے وہ زندگی کی صعوبتوں اور کسی کے مصائب سے متاثر ضرور ہوتے ہیں لیکن اس کو خوشگوار بنانے کے لئے کوئی جسمانی قربانی یا سنجیدہ دوادوش نہیں کر سکتے پرورد اور المناک مناظر ان کے شعور خفی میں ان کے لئے لذت انگیز بن جاتے ہیں۔[1] اقبال شاعر ہیں، میر و ضیا کی طرح ان کے کلام میں درد و الم کی چاشنی ہے وہ المناک مناظر سے اثر پذیر ضرور ہوتے ہیں۔ لیکن ان سے یہ توقع کرنا کہ جس طرح دنیائے شعر و ترنم میں وہ ہمدوش ثریا ہیں وہ عملی زندگی میں بھی قربانیاں کریں خود ہماری قلت بصیرت کا نتیجہ ہے۔

اس سلسلہ میں اقبال کی وہ ۳۲ نظمیں جو ضرب کلیم کے ۲۶ صفحات کو محیط ہیں قابل غور ہیں ان نظموں میں ہمارے شاعر نے یورپ کی ہوس استعمار

---

[1] INTELLECTUAL POWERS ص ۱۰۲ — ۱۰۱

ملوکیت انگلیس، مسئلہ فلسطین و شام، جمعیت اقوام وغیرہ پر جن خیالات
فائقہ کا اظہار کیا ہے وہ حد درجہ قابل توجہ ہیں، ان کے علاوہ سیاسیات
مغرب و مشرق کے اور بھی مسائل ہیں جن پر ہمارے شاعر نے اپنی بلند
رائیں دی ہیں لیکن کبھی انھوں نے ایک "شاعر" کی سطح سے تجاوز نہیں کیا
اور میرے خیال میں دنیا کو اگر اپنی توقعات قائم کرنے کے بعد اقبال کی
طرف سے ناکامیاں ہوئیں تو اس کے لئے ایک شاعر کو مورد الزام بنانے
سے زیادہ اہل دنیا کی پرورش تمنا قابل الزام ہے۔

اقبال کا ادبی انداز

اقبال کا ادبی پایہ کیا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لئے ان کی تصنیفات کا
جائزہ لینا ضروری ہے۔ اس میں تو شک نہیں کہ وہ دنیائے جذبات کے بادشاہ
ہیں لیکن ادبی حیثیت سے بھی ان کا پایہ خاص مرتبہ ہے۔ میر سید حسن نے
ظل عاطفت میں ان کے اندر زبان و ادب کا صحیح مذاق پیدا کر دیا تھا۔ عبدالقادر
صاحب فرماتے ہیں کہ اقبال داغ کے شاگرد ہیں اور داغ کے تلمذ نے اقبال
کی ادبی زندگی پر اثر ڈالا ہے۔ خود داغ نے اقبال جیسے شاگرد پر فخر کیا ہے
جیسا کہ تذکرہ عبدالقادر صاحب سے خود حیدرآباد میں داغ نے کیا تھا۔[۵۱]

---

۵۱ دیباچہ بانگ درا ۔

مخزن کی اشاعت د ترتیب اس کی بلندی اُستاد اد بیت کی بناپر ہند وستان کا کون خوش ذوق ہو گا جو شیخ صاحب کی کرامت کا منکر ہو لیکن باوجود اس اعتقاد و ارادت کے مجھے شیخ صاحب کے اس بیان پر بے اختیار ہنسی آگئی اور "صفیر و شاد" کی اُستادی و شاگردی اس کی نزاع و مناقشہ کا منظر اور اس کی لغویت اور رکاکت کا نقشہ سامنے آگیا حقیقت یہ ہے کہ علم حاصل کرنا دوسری چیز ہے اور ذوق تنقید بالکل دوسری شے ہے یہ قدرت کا محض عطیہ ہے جس کو مل جائے ایک نقاد ادب داغ اور اقبال کی اُستادی و شاگردی کے مسئلہ پر سوائے آنسو بہانے کے اور کیا کر سکتا ہے ہماری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ علم و معارف کے حامل ہونے کے باوجود بعض اوقات انسان کے اندر ستم ظریفانہ اپج کیوں پیدا ہو جاتی ہے، داغ کی خصوصیات ہیں ان کی زبان دانی، سلاست بیاں اور عریاں نگاری ہے۔ اقبال کو داغ سے نہ زبان دانی کے اعتبار سے کوئی نسبت ہے اور نہ وہ اپنے اُستاد کی طرح شباب کی معصیت کوشیاں اور ابتذال پسند ذوق کے ماتحت رنگ۔ بیاں بیان کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور نہ کبھی اس سطح پر آکر انھوں نے شاعری کی۔ خدا کا شکر ہے کہ شاد کی طرح اقبال نے بھی اپنے اُستاد کی نہج و روش سے ہٹ کر اپنی ایک جداگانہ راہ اختیار کی ورنہ آج شاد شاد رہتے اور نہ اقبال اقبال۔

کو اعتراض تھا کہ اقبال نے غلط استعمال کیا ہے، درانحالیکہ ایرانی شعرا اور اردو شعرا دونوں نے اس کو نظارہ اور نظّارہ دونوں طرح استعمال کیا ہے لطف یہ ہے کہ ایک ہی شاعر جو نظارہ لکھتا ہے وہی نظّارہ بھی استعمال کرتا ہے۔

جامی فرماتے ہیں۔

منع مکن ای باغبان ما ز نظاره چمن
کز یک نظاره کم باغ نو شگفته را

ظہوری نے بھی کہا ہے،

ز شوق گریه سراپای دیده گردیدند
حباب سان به هوای نظاره برجستند

خسرو کا شعر ہے،

بیا نظاره کن ای دل که یار می آید
ز بهر بردن جان نگار می آید

اب ملاحظہ فرمایئے ظہوری اور خسرو دونوں نظّارہ بھی استعمال کرتے ہیں، خسرو فرماتے ہیں۔

دلم می شد به نظّاره که باد انگند زلفش را
نیاید باز در خواهد که هم در ره شب افتادش

ظہوری کہتا ہے :-

رشک انگیز شدہ اشک از تف نظارۂ ما
شعلہ در بال سمندر شدہ خوارۂ ما

ظہوری کے اشعار سے نہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ نظارہ اور نظّارہ دونوں صحیح ہے بلکہ "بال سمندر" لکھ کر انھوں نے "بال جبریل" کی صحت پر مہر توثیق ثبت کر دی ہے۔ اسی طرح عراقی، رومی، عرفی، حافظ، حزیں وغیرہ تمام اساتذہ نے نظارہ اور نظّارہ دونوں استعمال کیا ہے۔

ناقد نے اقبال کے شعر سے لفظ مغبچہ پیش کر کے اس پر بھی اعتراض کیا تھا، در انحالیکہ حافظ کا شعر ہے -

منکہ در صومعہ سر حلقۂ دیندارانم
مگر کافر آں مغبچہ ایمانم سوخت

شیخ علی حزیں فرماتے ہیں -

گر شوند آگہ از اندیشۂ ما مغبچگان ؎؎
بس ازیں خرقۂ صوفی بہ گرو نستانند

مضمون نگار نے اقبال پر یہ بھی اعتراض کیا تھا کہ انھوں نے لفظ "غمیں" استعمال کیا ہے جو صحیح نہیں۔ اردو اور فارسی کے تمام اساتذہ نے "خوبیں جگر" "آتشیں غذا" اور "مشکیں کمند" کا استعمال کیا ہے، پھر

کوئی وجہ نہیں خون سے خونیں اور آتش سے آتشیں تو صحیح ہو لیکن غم سے غمیں غلط ہو جائے۔

حزیں کا شعر ہے۔

گرہ ساز د زباں شعلۂ شمع انجمن پیرا
دراں محفل کہ حرفے زاں عذار آتشیں باشد

ترکیب کے اعتبار سے بھی کوئی غلطی نہیں "غم" اسم نکرہ ہے اس کے ساتھ "ین" بھی دوسرے حروف زری۔ گان۔ کی طرح حرف نسبت ہے۔

اسی طرح مضمون نگار نے اور بھی اعتراضات کئے تھے جن سے اقبال کے کلام پر تنقید تو نہیں مانی کی "ہمہ دانی" کا راز طشت از بام ضرور ہو ابھر بھی اقبال کے کلام کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد ایک نقاد ادب اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ان کے یہاں ادب وانشا کی خامیاں ضرور ہیں اور اس کی وجہ غالباً یہ ہو سکتی ہے کہ ان کا وطن مرکز زبان سے بہت دور سیالکوٹ میں واقع ہوا کر اس لئے ان کی روزمرہ کی زبان میں ادب وانشا کے غیر ارادی محاسن کی جلوہ ریزیاں نہیں پائی جاتی ہیں یہی سبب ہے کہ ان کی تحریروں میں بھی بعض جگہ زبان کی خامیاں ہیں اور اقبال کے لئے یہ کوئی زیادہ عیب کی بات نہیں جبکہ رفعت خیال، ندرت بیان، عمق نظر اور ندرت پیام کے لحاظ سے اردو شاعری میں ان کا کوئی مثل نہیں۔

اقبال کے لئے یہی کیا کم فخر کی بات تھی کہ اردو شاعری میں وہ جدید طرز کے بے مثل شاعر ہیں۔ ان کی تصنیفات و تعلیمات نے نہ صرف ہندوستان بلکہ ممالک اسلامیہ اور یورپ و امریکہ میں بھی شرف قبول حاصل کیا لیکن قدرت نے ان پر یہ مخصوص بارش کرم کی کہ ان کی زندگی ہی میں ان کے اسکول کو بہت بڑا فروغ دیا' اور آج ہندوستان میں جوش و ساغر کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ اقبال کی شاعری اپنی افادیت کے لحاظ سے غیر فانی ہو چکی ہے۔

اطالیہ کا مشہور نقاد ادب میزینی (MAZZINI) بائرن اور گوئٹے کا موازنہ کرتے ہوئے دونوں کو شاعری کے دو عظیم الشان اسکول کا سبب قرار دیتا ہے' اور کہتا ہے کہ ہم دوسرے چھوٹے چھوٹے شعراکو جنہوں نے اپنے افکار سے اس دور کو شہرت دی انہیں دو شاعروں کے گرد اگرد جمع کرنے پر مجبور ہیں' اقبال بھی میزینی کی اصطلاح میں گوئٹے کی طرح REPRESENTATIVE POET ہیں۔[۵۱]

اقبال کی شاعری نے جوش کو جس حد تک مستفید کیا ہے وہ تعارف سے مستغنی ہے' جوش پر وطنی ماحول اور مرکزیت زبان نے بہت اثر کیا ہے اور اس لحاظ سے وہ اپنے اُستاد اقبال سے بھی آگے ہیں' لیکن جہاں تک

۵۱ ملاحظہ ہو' مقالات میزینی (ESSAYS OF MAZZINI) ص ۸۳

فلسفیانہ عمق نظر اور حکیمانہ ارشاد و پیام کا تعلق ہے جوش ابھی بہت پیچھے ہیں پھر بھی ہمیں یہ یقین ہے کہ ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ جب کہ جوش کا کلام اقبال سے بھی زیادہ سنگین حقیقت اور گہری معنویت کا حامل ہو گا' کیوں کہ جوش کے کلام میں شگفتگی و نشاط اب بھی اقبال سے زیادہ ہے' گو مطالعہ اور تجربہ کی کمی ہے۔

فلسفۂ خودی

اقبال کا پیام کیا ہے؟ وہ اپنے شعر میں زندگی کا کوئی فلسفہ بھی بیان کرتے ہیں یا محض ایک شاعر کی طرح اپنے قارئین پر کیف و تہیج کا اثر ڈال کر خموش ہو جاتے ہیں' ان کے کلام کا جائزہ لیا جاتا ہے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ زندگی کے لئے کوئی پیام دیتے ہیں۔ یہ پیام فلسفۂ خودی کی بنیاد پر قائم ہے۔ اقبال شاعری' موسیقی' مصوری' مدرسہ' خانقاہ' ہر جگہ خودی کی کارفرمائیاں دیکھنا چاہتے ہیں۔

اگر ہنر میں نہیں تعمیرِ خودی کا جوہر
وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

اقبال تقلید و تتبع سے بیزار ہیں' وہ زندگی کے ہر شعبہ میں جدت طرازیوں کے حامی ہیں۔

اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی
کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی

الغرض اقبال کی شاعری پر فلسفہ کا گہرا اثر ہے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ فلسفۂ "خودی" ہے کیا اور خود اقبال نے کہاں سے لیا؟
خودی سے مراد ہے اپنی ذات کی معرفت، ہماری ذات کیا ہے، کائنات سے اس کا کیا تعلق ہے، اور پھر اس کے علم و معرفت کے بعد ہمیں زندگی کس طرح گزارنی چاہیئے۔

فلسفۂ خودی کا سبق اقبال نے کہاں سے حاصل کیا؟ یہ نہایت اہم بحث ہے، خود اقبال نے اشارے ضرور کئے ہیں۔ مثلاً

گسستہ تار ہے تری خودی کا تار اب تک
کہ تو ہے نغمۂ رومی سے بے نیاز اب تک

کیا یہ درس اقبال کو رومی سے ملا؟ اس میں شک نہیں اشراقیوں سے اثر پذیر ہونے کے باعث رومی پر وحدت فی الکثرت کا گہرا اثر تھا جیسا کہ نکلسن نے فلاطینوس سے رومی کے افکار شعریہ کا موازنہ کر کے ثابت کیا ہے، اب یہاں خود یہ پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے کہ وحدت فی الکثرت کو خودی سے کیا تعلق ہے۔ خودی، حلول، اتحاد، تمام چیزیں یا وحدت فی الکثرت ہی کے نتائج ہیں وحدت فی الکثرت کا مفہوم یہ ہے کہ تمام موجودات خدا ہے اور یہ کہ خدا تمام موجودات ہے، دہریت (PANCOSMISM) اور کائنات پرستی (ACOSMISM) اسی کی قسمیں ہیں۔ اگر ہم یہ سمجھیں کہ عالم

کے اندر خدا کی ذات سمائی ہوئی ہے تو یہ "دہریت" یا حلول ہے اور اگر اس نتیجہ پر پہونچیں کہ عالم ہی ذات خداوندی ہے تو یہ "کائنات پرستی" یا اتحاد کثرت وحدت فی الکثرت (PANTHEISM) کی تاریخ پر نظر ڈالی جاتی ہے تو پتہ چلتا ہے کہ فلسفۂ یونان برہمنیت، فلاسفۂ یورپ، یہودی فلسفۂ اسکندریہ اسلام ہر جگہ اس کا وجود پایا جاتا ہے۔ فلاسفۂ یونان میں سے ایمپی ڈوکلیز، انکزامینڈر، دیاغنوس، افلاطون، ارسطو سبھی اس کا اعتراف کرتے ہیں۔ افلاطون اور ارسطو پر ثنویت کا گہرا اثر ہے، باوجود اس کے افلاطون، ارسطو اور ہرقلیطوس نے رواقیوں پر اس کا اثر ڈالا اور دنیا کے دوسرے ممالک پر انہیں کی وساطت سے اس کا اثر پڑا ۹۔ جرمن فلسفی ہیگل اور ہالینڈ کے اسپنوزا کے یہاں بھی اس کی جھلکیں ملتی ہیں اقبال جرمنی میں رہ چکے ہیں، اور ہیگل و اسپنوزا کا انھوں نے گہرا مطالعہ بھی کیا ہے، اور ان کے حوالے بھی انھوں نے دیئے ہیں۔ مگر اقبال نے جس انداز سے اس فلسفہ کو پیش کیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے تصوف اسلام سے یہ سبق سیکھا، خود ایک جگہ فرماتے ہیں:-

فردوس میں رومی سے یہ کہتا تھا سنائی
مشرق میں ابھی تک ہے وہی کاسہ وہی آش

۹ ملاحظہ ہو "انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ اتھکس" اور "انتخاب دیوان شمس تبریز" مرتبہ عبدالمالک آروی صفحہ ۱۱۹ - ۱۲۰

حلاج کی لیکن یہ روایت ہے کہ آخر   اک مرد قلندر نے کیا راز خودی فاش[1]

اس میں شک نہیں اگر رباعیات سعید ابن ابی الخیر سے قطع نظر کر لیں تو سنائی پہلے صوفی شاعر ہیں جنھوں نے باضابطہ تصوف کو موضوع شعر بنایا۔ رومی پر فلاطینی اشراقی کا رنگ چڑھا ہوا ہے۔ فلاطینوس اور رومی میں اس قدر ہم رنگی ہے کہ خود فلاطینوس کو صوفی اور رومی کو اشراقی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اقبال فرماتے ہیں کہ رومی اور سنائی تو مشرق کی کہن سامانیوں کا گلہ کر کے چپ ہو جاتے ہیں، لیکن حلاج کہتے ہیں کہ "ایک مرد قلندر نے آخر راز خودی فاش کر ہی دیا۔" یہ مرد قلندر کون ہے اور حلاج نے کیونکر حکم لگایا کہ یہ شخص راز خودی فاش کر رہا ہے، اور پھر کس سند و اعتبار کی بنا پر ہم تسلیم کر لیں کہ حلاج کا یہ قول صحیح بھی ہے؟ کیا واقعۃً اقبال نے محض شاعری کی ہے یا کوئی تاریخی حقیقت بیان کی ہے۔ مرد قلندر تو خیر اقبال ہوئے اور ان کا راز خودی بھی فاش کرنا ظاہر ہے، لیکن پھر حلاج کی زبانی اس کو یوں ادا کیا۔ آیئے ذرا اس پر غور کریں۔

حلاج و اقبال

اگلے سطور میں لکھا جا چکا ہے کہ وحدت فی الکثرت کا اثر رواقیوں کے ذریعہ

---

[1] ضرب کلیم صفحہ ۱۱۶۔

دنیا کے دوسرے ممالک پر پڑا۔ فلسفۂ رواقی کا بانی زینو ۳۳۶ ق م تا ۲۶۴ ق م، تھا لیکن تصوف اسلام میں یہ چیز کیوں کر آئی؟ یہ حل طلب امر ہے۔ تصوف کی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ اس خیال کی باضابطہ ترویج حلاج ہی کے ذریعہ ہوئی چنانچہ جس طرح امام اشعری اسلام میں علم کلام کے بانی ہیں۔ اسی طرح وحدت فی الکثرت کے بانی حلاج گذرے ہیں۔[1] حلاج کون تھے؟ اور کیوں کر ان کی وساطت سے وحدت فی الکثرت کی ترویج ہوئی، یہ حل طلب بات ہے۔

مشرقی و مغربی ادبیات میں بہت سی کتابیں ملتی ہیں جن میں حلاج کا تذکرہ پایا جاتا ہے، لیکن سب سے مکمل حالات ایک فرانسیسی مستشرق لوئیس میسینان کی کتاب میں ملتے ہیں۔[2]

انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن میں جو مقالہ حلاج کے عنوان سے درج کردہ

---

[1] انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس مقالہ حلاج [2] لوئیس میسینان (LOUIS MASSIGNON) کی کتاب کا نام ہے BIBLIOGRAPHIC CHRONOLOGI-GUE ET CRITIQUE D'AL-HALLAJ حالات پر دوزی، وان کریمر اور ایف۔ اے۔ جی۔ تھالک نے بھی لکھے ہیں۔ تھالک نے ۱۸۲۵ء میں جرمن زبان میں ایک کتاب لکھی حلاج کے حالات انھوں نے عطار کی تذکرۃ الاولیا سے لئے ہیں۔

تصوف کے مشہور ماہر ڈاکٹر نکلسن کا لکھا ہوا ہے، اس میں نکلسن نے زیادہ تر میسینان ہی سے استفادہ کیا ہے۔

حالات آپ کا نام ابو مغیث حسین ابن منصور حلاج ہے ۲۴۴ھ ۸۵۸ء میں جنوبی ایران کے ایک شہر بیضا میں پیدا ہوئے۔

ابن خلکان کہتے ہیں ' نشاء بواسط والعراق ' واسط اور عراق میں نشو ونما پائی۔ عبدا لوہاب بن احمد الشعرانی فرماتے ہیں۔

صحب الجنیدؒ والنوری وعمرو بن عثمانؒ المکی والفوطی[1]

ابن خلکان نے مجمل طور پر لکھا ہے 'صحب ابا القاسم الجنید ومن طبقتہم'

لیکن نکلسن نے میسینان کے حوالے سے اس اجمال کی پوری وضاحت کی ہے فرماتے ہیں' سولہ سال کی عمر میں خوزستان کے شہر شوستر میں گئے اور سہل بن عبداللہ تستریؒ کے شاگرد ہو گئے اس کے بعد بصرہ گئے اور عمرو بن عثمان المکی کے مرید ہوئے۔ ابو یعقوب الاقطع کی لڑکی سے شادی کی ۸۷۳ء میں بغداد گئے اور حضرت جنیدؒ کے حلقہ میں طریقہ تصوف کی تکمیل کی ۸۹۵ء میں حج کیا اور ایک سال تک خلوت نشیں رہے بہت جلد ہی صوفیوں نے ان سے قطع تعلق کر لیا اس کی وجہ ان کے عقیدہ وحدت فی الکثرت کی انتہا پسندی تھی۔

---

[1] لواقح الانوار مخطوطہ پٹنہ لائبریری۔

ہجویری کا بیان ہے کہ اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ مذہب اور عقیدہ کے باب میں اختلاف تھا۔ بلکہ طریقت کی رعایت نہ کی، اس وجہ سے ایسا ہوا۔ دو سال تک شوستر میں زاویہ نشین رہنے کے بعد انھوں نے خراسان اور فارس کا سفر کیا۔ اور ۸۹۹ء سے ۹۰۱ء تک تبلیغ اور تصنیف پر اپنی پہلی کتاب کی تصنیف میں مشغول رہے اسی دور میں ان کو حلاج کا لقب ملا[۵۱] دوسری مرتبہ پھر انھوں نے حج کیا اور ایک سال تک بغداد میں قیام پذیر رہے پھر یہاں سے بحری راستہ سے ہندوستان آئے[۵۲] اور ترکستان کی رہ نوردی کرتے رہے اس دوران میں تبلیغ اور تصنیف کا بھی شغلہ تھا، اس کے بعد انھوں نے حج بیت اللہ کیا، اور دو سال تک قیام کرنے کے بعد ۹۰۸ء میں بغداد آئے اور ایک عام جلسہ میں تقریر کی جس کے باعث کچھ ہنگامہ ہوا، اور ان کو زنداں بھیج دیا گیا،

---

۵۱ (۱) انسائیکلوپیڈیا آف ریلجن اینڈ ایتھکس میں حلاج کی وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں دو باتیں پائی جاتی ہیں ایک تو وہی جو نفحات وغیرہ میں مذکور ہے کہ انھوں نے معجزانہ حیثیت سے بہت قلیل عرصہ میں روئی دھن دیا دوسری وجہ ان کا کمال روح دباطن بتلایا جاتا ہے جیسا دوسروں پر اثر پڑتا تھا ۵۲ سفر ہندوستان کا ذکر ابن خلکان ابن تیمیہ شعرانی وغیرہ نے نہیں کیا نفحات الانس میں بھی مذکور نہیں بلکہ ہے نے سیاسیات سے یہ روایت لی۔ یہ تحقیق بڑا اہمیت رکھتی ہے اس سے حلاج کے صوفیانہ عقائد کا تجزیہ کرنے میں بڑی مدد ملے گی۔

لیکن انھوں نے جیل سے بھاگنے کا سامان کیا اور دو سال تک خوزستان کے شہر سوس میں روپوش رہے، تین سال کے بعد پھر گرفتار ہوئے اور خلیفہ مقتدر کے وزیر عیسیٰ کے سامنے مقدمہ پیش ہوا۔ اس وقت آپ پر یہ الزام تھا کہ آپ قرامطی ہیں لیکن اس کا ثبوت کچھ نہ ملا پھر بھی دو سال تک آپ بغداد میں نظربند رہے، لیکن یہ نظربندی زیادہ سخت نہ تھی۔ کیونکہ آپ کو ایک زندان سے دوسرے زندان میں منتقل کیا جاتا تھا۔ اور ملاقاتیوں سے ملنے اور ابلاغ و ارشاد کی اجازت تھی۔

۹۲۲ء میں دوسرا مقدمہ چلا۔ یہ مقدمہ دو وزرا ابن عیسیٰ اور حامد نے چلایا حلاج پر تین الزامات تھے۔

(۱) قرامطہ سے ان کی پوشیدہ مراسلت۔

(۲) ان کے مریدوں کی حد سے بڑھی ہوئی عقیدت کہ وہ ان کو الوہی شخصیت مانتے تھے۔

(۳) خود ان کا عقیدہ عین الجمع (یعنی یہ کہ خدا کے ساتھ مخصوص وصلت) حامد چاہتا تھا کہ انھیں مسائل تک تحقیقات محدود رکھی جائے، لیکن قاضیوں نے ایک اور بھی شق کا اضافہ کیا وہ یہ کہ حلاج کا عقیدہ تھا کہ حج کرنا فرائض میں سے نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق اس عقیدہ سے ہے جو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ ان تین فقہی اور سیاسی مسائل

کو ہوشیاری کے ساتھ ترتیب دیا گیا اور اس منتخب مجموعہ کی بنا پر ان کو پھانسی دی گئی، ۲۴ ذیقعدہ ۳۰۹ھ مطابق ۲۶ مارچ ۹۲۲ء میں یہ حادثہ ہوا۔ نکلسن نے بیان کیا ہے کہ بڑی بیدردی اور بہیمیت کے ساتھ جان لی گئی۔ ابن خلکان کی روایت ہے۔

فلما فرغ من ضربه قطع
اطرافه الاربعة ثم حز رأسه
واحرق جثته ولما صار رمادًا
القاه فی دجلة ونصب رأسه
ببغداد علی الجسر [۵]

جب (کوڑے کی) مار سے فراغت ہو گئی تو اس نے ان کے چاروں ہاتھ پیر کاٹے، سر علیحدہ کر لیا، دھڑ جلا دیا، جب آپ راکھ ہو گئے تو انکو دجلہ میں ڈال دیا اور آپ کا سر بغداد کے پل پر آویزاں کیا گیا۔

اس سلسلہ میں ابو زکریا محمد بن تبریزی کی روایت بھی قابل ذکر ہے،

فلما اخرج للصلب ستدعی
بعض الحجاب وقال انی اذا
احرقت یاخذ ماء دجلة
فی الزیادة حتی تکاد تغرق
بغداد فاذا رأیتم ذالک

جب آپ کو پھانسی دینے کیلئے نکالا گیا تو آپ نے دربانوں سے درخواست کی کہ جب میں جل جاؤں تو دجلہ میں طغیانی ہو گی یہاں تک کہ بغداد ڈوبنے لگیگا جب تم یہ تماشا دیکھو تو

---

[۵] وفیات الاعیان جلد ۱ ص ۱۴۶

فخذ ماء فبقی من رمادی و اطرحه فی الماء لیسکن[۵]

میری راکھ میں سے تھوڑا لیکر پانی میں ڈال دینا تاکہ پانی تھم جائے۔

آپ کا سر خراسان میں آپ کے مریدوں کو دکھانے کے لئے بھیجا گیا۔ وہاں اور دوسرے مقامات میں بھی یہ مشہور رہو گیا کہ حلاج مارے نہیں گئے بلکہ ان کا مثل کوئی اور یا گھوڑا یا خچر مارا گیا۔

تعلیم

حلاج کے قتل کے اسباب میں آپ کے کفر کے واقعات بیان کئے جاتے ہیں، لیکن اس کی بڑی وجہ سیاسی اسباب ہیں، قدیم تاریخی کتابوں میں اس کو شیعہ اور قرامطہ کے پروپگنڈہ کا کارکن بتایا جاتا ہے[۱] اور ان کو غفلت شعار اور بدمعاش ہنگامہ آفرین کہا گیا ہے جو کیمیا اور سحر کے ذریعہ عام انسانوں کو معجزات کا دھوکہ دیتا تھا۔ قزوینی نے بیان کیا ہے۔

فمن المتنبہ وا انزل کان یرکب الاسد و یتخذ الحیۃ سوطا و

مشہور ہے کہ آپ شیر پر سوار ہوجاتے اور سانپ کا کوڑا بنالیتے اور گدھوں پر جاتے

---

[۵] براؤن نے لٹریری ہسٹری آف پرشیا (جلد ا ص ۴۲۹) میں یہ بیان کیا ہے کہ حلاج امام علی الرضا کے مبلغ تھے۔ نکلسن نے اس کا رد کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اصل کتاب "فہرست" کی آخری سطر سے اس قطعی روایت کی تصدیق نہیں ہوتی وہاں صرف یہ پایا جاتا ہے کہ حلاج علویہ کا پروپیگنڈہ کرتے تھے۔

فکان یاتی بفاکهۃ الشتاء فی الصیف و بفاکهۃ الصیف فی الشتاء و یمد یدہ الی الهواء و یعیدها مملوۃ دراهم و یحدث الناس بما اکلوہ فی بیوتهم و بما فعلوا[۵۱]

کا میوہ اور جاڑوں میں گرمیوں کا میوہ پیش کرتے، فضا میں اپنا ہاتھ بلند کرتے اور ہاتھ کھینچتے تو مٹھی روپے سے بھری ہوئی ہوتی اور لوگوں کو ان کے دلوں کا حال بتا دیتے

قزوینی نے عبداللہ بن خفیف کی روایت سے یہ بھی لکھا ہے کہ حلاج قید خانے میں تھے تو رات کے وقت بیڑیاں ان کے جسم سے علیحدہ ہو جاتیں، آپ وضو کرتے تو شمع آپ کے پاس خود ہی چلی آتی آپ نماز ادا کرتے، وہ قرامطی نہ تھے[۵۲] لیکن آسانی کے ساتھ ایسا الزام ان پر چسپاں کیا جا سکتا تھا، حلول کا عقیدہ بہت سے صوفیہ کے راہ صواب سے ہٹے ہوئے فرقوں میں اور شیعوں کی بہت سی انتہا پسند شاخوں میں متداول تھا۔ اسی طرح حلاج کو قرامطی کہہ دینے کے لئے بھی مواد موجود تھا، کیونکہ وہ خود کو نور متجلی Radiant Light کہا کرتے تھے اور ان کے مریدوں نے ان کو

---

۵۱ عجائب البلدان مخطوطہ پٹنہ لائبریری۔

۵۲ قرامطہ کون تھے؟ ابن خلکان نے منصور حلاج کے ذیل میں اپنے استاد ابن الاثیر الجزری کی تاریخ "الکامل" کے حوالے سے مختصراً روشنی ڈالی ہے "قرمطی" لقب تھا ابو سعید بہرام کا جو قرامطہ کے مشہور پیشوا اور رہنما ابو طاہر سلیمان کا باپ تھا، ابو طاہر کو "جنابی" کہا جاتا تھا، جنابہ جرتا کے نزدیک فارس کا ایک شہر ہے۔ حلاج اور جنابی معصر تھے، ابو سعید بہرام (صفحہ ۸۵ پر)

الوہیت اور اوتار کے درجہ تک پہنچا دیا تھا۔ دسویں صدی کے ربع اوّل میں قرامطہ نے ایک خوفناک سلطنت قائم کر رکھی تھی، اور حامد جیسا کہ میسینان کا خیال ہے حلاج کو قرامطی ہونے کے الزام میں قتل کر کے اپنی سیاسی اہمیت قائم کرنا اور اس طور سے عوام میں شہرت و ناموری چاہتا تھا۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حلاج کو محض وحدت فی الکثرت کے عقیدہ یا حال و سرمستی کی بنا پر قتل نہ کیا جاتا کیونکہ اسلام نے صوفیہ کے ساتھ ہمیشہ اس باب میں رواداری کی ہے۔

فلسفۂ تصوف کے اصول کے مطابق "الحق" (The Real) (خدا) ایک خالص ہستی خیال کیا جاتا ہے۔ عالم فانی (Phenomenal) کے خلاف ہے جو کہ مادہ کی ظلمت یا عدم میں محض ہستی خالص کا ایک عکس ہے

(صفحہ ۸۲ سے آگے) چونکہ پست قد، گندم گوں اور بدصورت تھا اس لئے اس کا لقب قرمطی پڑ گیا، ۲۷۸ھ میں قرامطہ کی پہلی تحریک کوفہ سے شروع ہوئی، بصرہ بحرین، مکہ اور مصر میں ان لوگوں نے قتل و غارت کا بازار گرم کیا، عباسی خلیفہ المقتدر باللہ کی فوج کو شکست فاش دی، حاجیوں کو زندہ جلا ڈالا، اور مکہ سے غلاف کعبہ اور حجر اسود اٹھا کر لے گئے، پھر ۳۳۹ھ میں ۲۲ برس کے بعد حجر اسود مکہ میں واپس آیا۔ انھوں نے اسلام کے دائرہ میں رہ کر جتنا ہیبتناک فساد مچایا، ویسا نہ اس سے قبل ہوا تھا نہ بعد میں۔ انکی فتوحات کا سلسلہ عراق، حجاز، شام اور باب مصر تک پہونچ گیا۔ قرامطہ کا سردار ابو طاہر سلیمان الجنابی ۳۳۲ھ میں قتل کر دیا گیا۔ (ملاحظہ ہو وفیات الاعیان جلد ۱، ص ۲۷۵، بہ سلسلہ حلاج)

بہت سے صوفیہ کا بھی عقیدہ ہے کہ وصل باری قابل حصول چیز ہے، ان کا بیان ہے کہ انسان عالم ہستی سے فنا ہو جانے کے بعد لازمی طور پر ذات باری میں مل کر ایک ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ اس کی طبیعت میں جو الوہی عنصر ہوتا ہے، اب اپنے مبداء سے مل جانے کے لئے آزاد ہو جاتا ہے۔ یہ اصول جو اس طرح بیان کیا جاتا ہے حلاج کی چیز نہیں بلکہ حلاج انہیں تصورات کو رمزی پیرایہ میں اپنے ایک مخصوص رنگ میں پیش کرتا ہے[1]۔ صوفیہ عموماً اس کفریہ تخیل کی تردید کرتے ہیں کہ الوہی جوہر یا روح انسان کے اندر داخل ہو سکتی ہے لیکن پھر بھی حلول (Transubstantiation) کا عقیدہ ان میں بعض نے اختیار کر لیا اور چونکہ حلاج کا ایک خاص مرید فارس اس کی تعلیم دیا کرتا تھا اس لئے ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ یہ عقیدہ اس کے کلمہ "انا الحق" سے واضح ہوتا ہے، چوتھی اور پانچویں صدی کے صوفی علمائے اسلام کا یہ عقیدہ نہ تھا ان میں اکثر کا یہ خیال تھا کہ حلاج حقیقی صوفی ہیں، جو اپنے صوفیانہ

---

[1] ملاحظہ ہو میسینان کا مقدمہ کتاب الطواسین (کتاب الطواسین کا ایک قلمی نسخہ متحف برطانیہ میں ہے۔ اصل کتاب کے ساتھ فارسی میں اس کی شرح بھی ہے جو روزبہان کی تراوش قلم کا نتیجہ ہے، کتاب الطواسین حلاج کی تصنیف ہے میسینان نے اس کو ایک مقدمہ کے ساتھ شائع کیا۔)

حال یا سرمستی میں اس مقام تک پہونچ گئے جہاں انھوں نے اپنی ہستی کو ذات باری کے ساتھ متحد پایا، اور ان کی نظر میں کسی بڑے جرم کے مرتکب نہیں ہوئے، بجز اس کے کہ ایک لمحہ کی بے ادبی کا ارتکاب کیا، دوسرے لوگ غیر جانب دار رہے، غزالی نے بھی جنھوں نے پہلے یہی رویہ رکھا تھا، آخر میں اعلان کیا کہ "انا الحق" وہ کلمہ ہے جو وحدانیت کے انتہائی درجہ سے تعلق رکھتا ہے، جن لوگوں نے حلاج کو کافر کہا وہ بھی معترف تھے کہ گو انھوں نے مذہبی قانون سے انحراف کیا لیکن اسلام کی باطنی صداقت کے لحاظ سے جھوٹے نہ تھے، ان کی غلطی یہ تھی کہ وہ الوہیت کے اسرار کو منظر عام پر لائے، اور اس لیے قتل کے سزاوار ٹھیرے۔

نکلسن نے جو لکھا ہے اس کی تائید ابن خلکان، شعرانی، قشیری وغیرہ سے بھی ہو جاتی ہے، ابن خلکان کی روایت ہے۔

والناس فی امرہ مختلفون منھم	اور آپ کے متعلق لوگوں کا اختلاف ہے
من یبالغ فی تعظیمہ ومنھم من یکفرہ ورأیت	بعض آپ کی تعظیم کرتے ہیں اور بعض
فی کتاب مشکوۃ الانوار من تالیف ابی حامد	تکفیر، اور میں نے ابو حامد غزالی کی کتاب مشکوۃ الانوار
الغزالی فصلاً طویلاً فی حالتہ[1]	میں آپ کے حالات کے متعلق لمبی بحث دیکھی،

---

[1] وفیات الاعیان قلمی نسخہ صفحہ ۵۹

عبدالوہاب بن احمد الشعرانی فرماتے ہیں،

ورده اکثر المشائخ ونفوه وابوا	اور اکثر مشائخ نے آپ کا رد کیا اور آپکو
ان یکون له قدم فی التصوف	نہیں مانتے، اور اس کا انکار کرتے ہیں کہ
وقبله بعضهم منهم ابو العباس	آپ سے طریقت تھی لیکن بعض آپ کو مانتے ہیں
بن عطاء ومحمد بن خفیف وابو	ان میں ابو العباس ابن عطا محمد بن خفیف
القاسم نصیرابادی فامنوا علیه	اور ابو القاسم نصیر آبادی ہیں، یہ لوگ آپکے
صححوا احواله وحکوا عنه کلامه	معتقد ہیں آپکے احوال کو صحیح جانتے اور
حیطوه من احد المحققین حتی	آپکے کلام کی روایت کرتے ہیں اور ان لوگوں نے
کان محمد بن خفیف یقول الحسین	آپکو ایک محقق گردانا یہاں تک کہ محمد بن خفیف
بن منصور عالم ربانی [1]	کہا کرتے کہ حسین بن منصور عالم ربانی"

تحریک وحدت فی الکثرت کا آغاز انہیں سے نہیں ہوا، بلکہ یہ چیز بہت دنوں سے سطح کے اندر قوت جمع کر رہی تھی، ان کے الفاظ نے صرف پھٹ پڑنے کا اشارہ کر دیا، کسی نے اظہار کی جرات نہ کی گو غیر شعوری طور پر خیال سب کر رہے تھے، نتیجہ وہی ہوا کہ اظہار کا اثر بہت گہرا ہوا، اور اس کو اذیت و انتقام سے دو چار ہونا پڑا، جس نے اپنی الوہیت کا اعلان کیا متاخرین صوفی مصنفین بالخصوص ایران کے صوفی

[1] لوائح الانوار قلمی نسخہ صفحہ ۱۰۹

شعرا نے حلاج کو ہیرو اور شہید تسلیم کیا۔ جس نے حق کے اعلان کی خاطر جان نچھاور کر دی تاکہ وصل کامل حاصل ہو جائے یہ جو ہستی کے فنا کر دینے کے بعد میسر ہو سکتا ہے۔

حلاج نے اپنے بعد ایک فرقہ چھوڑا جو اسی کے نام کی طرف منسوب ہے یہ فرقہ "حلول" کا قائل تھا اور ان کا شمار تصوف کے منکرین میں تھا

موازنہ حلاج و اقبال

حلاج ایک صوفی سرمست تھے، وہی سرمستی و بے خودی جس نے آگے چل کر ابو سعید ابن ابی الخیر اور باباطاہر کو قید لباس سے آزاد کر دیا جس نے شمس تبریز اور سید مولنا کی جان لی، اس میں شک نہیں حلاج کے قتل میں سید مولنا اور خواجہ محمود کا وان کی طرح سیاسیات کو بھی دخل ہے لیکن ان کے کلمات نے مذہبی دنیا میں بھی ایک ہلچل ڈال دی تھی۔ شعرانی نے لکھا ہے کہ حلاج عمرو بن عثمان مکی کی صحبت میں رہے۔ لیکن نکلسن اور جامی کی روایت ہے کہ حلاج عمرو بن عثمان کے مرید ہو گئے تھے۔ خود عمرو بن عثمان کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ ان کی باتیں بہت باریک ہوتی تھیں لوگوں نے ان کو کلام کی طرف منسوب کیا اور مکہ سے شہر بدر کر دیا۔[۱]

---

[۱] نفحات: ذکر عمرو بن عثمان مکی۔

حلاج کی شدت احساس عمرو بن عثمان کے تلمذ کا بھی نتیجہ ہے، جامی کا بیان ہے کہ عمرو بن عثمان نے توحید اور صوفیہ کے علم پر ایک مختصر سی کتاب لکھی، حلاج نے پوشیدہ طور پر استاد کا کلام لیا اور مخلوق کے سامنے پیش کیا، کلام باریک تھا لوگ منکر ہوئے اور ان سے کنارہ کش ہو گئے، عمرو بن عثمان حلاج سے خفا ہوئے اور بددعا دی۔

حلاج پر جو کچھ گذرا وہ استاد کی بددعا کا اثر تھا[۵۱]۔

اب آیئے حلاج کے اقوال پر غور کریں، نکلسن نے فرانسیسی مستشرق میسنیان کے حوالے سے لکھا ہے کہ "حلول" کا عقیدہ حلاج کے کلمۂ "انا الحق" سے واضح ہوتا ہے، جامی نے بھی لکھا ہے کہ ایک دن حلاج حضرت جنید بغدادی کے دروازہ پر آئے اور کواڑ پیٹا۔ جنید نے پوچھا کون ہے؟ حلاج نے کہا "حق" جنید نے کہا کہ آپ "حق" نہیں بلکہ حق کے ساتھ ہیں (نہ حقی بلکہ بحقی) اس نے ایسی فقرہ [illegible] تفسد ھا (یعنی کون سی لکڑی یا دار ہے جس کو تم سے لوگ جرب نہ کیا گیے۔)

شعرانی نے حلاج کے بہت سے اقوال نقل کئے ہیں،

---

۵۱ نفحات الانس ذکر حسین بن منصور۔

كان يقول من لاحظ الاعمال حجب من المعمول له ومن لاحظ المعمول له حجب من رؤية الاعمال

آپ کہا کرتے کہ جس نے اعمال کا لحاظ کیا وہ معمول سے یعنی جس کے لئے عمل کیا (اس سے) نہاں ہو گیا اور جس نے معمول کا لحاظ رکھا یا اس کا نگراں رہا اس سے اعمال پردۂ حجاب میں پڑ گئے۔

وكان يقول لا يجوز لمن يرى غير الله او يذكر غير الله ان يقول عرفت الله الاحد الذي ظهرت منه الاحاد [۵۱]

آپ فرماتے کہ جس نے غیر اللہ کو دیکھا یا اس کی یاد کی اس کے لئے جائز نہیں کہ کہے کہ اس کو اللہ کی معرفت حاصل ہے جس سے تمام اکائیاں (موجودات) منظر عام پر آئیں۔

اقبال بھی کہتے ہیں۔

آہ اس راز سے واقف ہے نہ ملا نہ فقیہ — وحدت افکار کی بے وحدت کردار ہے خام

ابو ذکریا محمد بن محمد قزوینی کی روایت ہے کہ قتل کے سلسلہ میں یہ اشعار حلاج نے کہے۔

اقتلونی یا ثقاتی — انّ فی موتی حیاتی
ومماتی فی حیاتی — وحیاتی فی مماتی

---

۵۱ لواقح الانوار قلمی نسخہ پٹنہ لائبریری صفحہ ۱۰۹۔

والذی حیّ قدیم غیر مفقود الصفات
وانامت رضیم فی حجود المرضعات

اقبال فرماتے ہیں۔

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود
مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا
وجود کیا ہے فقط جوہر خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا

اقبال نے یہ اشعار اپنی نظم "افرنگ زدہ" کے سلسلہ میں کہے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ خدا کے وجود سے انسان کا وجود ہے، وجود کیا شے ہے؟ وہ "جوہر خودی" کی نمود ہے، اس لئے جس کے اندر یہ صلاحیت نہیں کہ اپنی ذات سے جوہر ذات (خدا) کا رشتہ سمجھے اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک بے رونق موتی اس میں شک نہیں عملی کردار کے لحاظ سے اقبال کو حلاج سے کوئی نسبت نہیں یہاں تک کہ دار و رسن تو بڑی چیز ہے، وہ سیاسی دنیا میں جوہر (محمد علی) و داس۔ اجمل و نہرو بھی نہ بن سکے، ہم اقبال کو عملی انسان نہیں مانتے صرف ان کے پایۂ افکار سے بحث ہے اور اس اعتبار سے ہندوستان کا کوئی شاعر ان سے آنکھ نہیں ملا سکتا۔ اقبال کی اس شاعری کو تصوف و فلسفہ نے اس بلند مرتبہ تک پہونچایا۔

سلہ اے وہ لوگو! جن پر مجھے اعتماد ہے مجھ کو قتل کر دو، میری موت میں میری زندگی مضمر ہے زندگی ہی میرے لئے موت ہے اور موت زندگی ہے اور جو ازل سے زندہ ہے اس کی صفات کبھی کم نہ ہوئی ہیں، دودھ پلانے والیوں کی آغوش میں ان کا شیر خوار بچہ ہوں۔

اقبال و رومی

محمود شبستری و گرامی

اقبال و رومی

اقبال ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک یورپ میں قیام پذیر رہے یہی وہ زمانہ ہے جبکہ ان کی طبیعت نے نوائیں مشرقیہ سے گہرا اثر لیا۔ بانگ درا میں ۱۹۰۸ء کے بعد کا جتنا کلام ہے وہ مغربی شعرا کی تقلید و تتبع کا نتیجہ نہیں بلکہ نتیجہ ہے خود اقبال کی تخلیق شعری کا۔ یورپ جانے یعنی ۱۹۰۵ء سے قبل اقبال نے انگریز شعرا کی خوشہ چینیاں کیں کوپر، ایمرسن، لونگ فیلو، ٹینی سن وغیرہ سے ان کی بہت سی نظمیں ماخوذ و مستفاد ہیں لیکن یہ تعجب کی بات ہے کہ جب وہ تحصیل علم کے لئے یورپ گئے تو وہاں مشرقی علم نے ان کو زیادہ مسحور کرنا شروع کیا جرمن شاعر گوئٹے اور اطالوی شاعر دانتے کے علاوہ ستاید ۱۹۰۸ء کے بعد ان کی کوئی ایسی نظم نہیں جسے ہم کسی مغربی شاعر سے اثر پذیر ہونے کا نتیجہ کہہ سکیں۔

یورپ کے دوران قیام میں اقبال نے صوفی ادبیات کی اہمیت کا احساس کیا۔ کیمبرج میں ڈاکٹر رینالڈ اے نکلسن سے ان کی علمی صحبتیں رہیں۔ ڈاکٹر نکلسن ایک مشہور مستشرق ہیں آپ صوفی ادبیات کے بڑے ماہر ہیں

اور بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں تصوف کی اہم اور مفید عربی فارسی کتابیں انہوں نے فاضلانہ مقدمات کے ساتھ اڈٹ کرکے شائع کی ہیں۔ ڈاکٹر نکلسن کے فیض صحبت نے اقبال کی عنان توجہ صوفی ادبیات کے مطالعہ بالخصوص رومی کے فلسفہ و تصوف کی طرف موڑ دی ڈاکٹر صاحب ۱۸۹۸ء میں رومی کی غزلوں کا انتخاب مع ایک فاضلانہ مقدمہ کے شائع کر چکے تھے۔

(اسرار ورموز اور مثنوی معنوی)

اقبال جب یورپ سے واپس آگئے تو انہوں نے رومی کا گہرا مطالعہ شروع کیا اور ۱۹۱۴ء میں "اسرار خودی" شایع کی یہ کتاب بالکل مثنوی رومی کے مطالعہ کا نتیجہ ہے ایسا معلوم ہوتا ہے انہوں نے اسکو سامنے رکھ کر پہلے مشق کی اور پھر اس کے بعد اپنے خاص اجتماعی افکار و میلانات کے اندر رومی کے صوفیانہ و اخلاقی پیام کا نقش کھرا۔ اقبال نے اس مثنوی کے پہلے ہی صفحہ پر رومی کی غزل کے یہ اشعار دیئے ہیں۔

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر — کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زین ہمرہان سست عناصر دلم گرفت — شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما — گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

ڈاکٹر نکلسن نے دیوان شمس تبریز کیمبرج اڈیشن، میں یہ غزل

والتنا کے ایک قلمی نسخہ سے نقل کی ہے اقبال نے "دام و دد" لکھا ہے والتنا کے نسخہ میں "دیو و دد" ہے اقبال کی کتاب میں جو آخری شعر ہے اس کے الفاظ بھی والتنا کے نسخہ کے مطابق نہیں، نکلسن یہ شعر دیتے ہیں۔

گفت یافت نیست بے جستہ ایم ما چیزے کہ یافت می نشود آنم آرزوست

معلوم ہوتا ہے دیوان شمس تبریز کے لکھنؤ اڈیشن سے اقبال نے یہ اشعار دیئے ہیں دیوان کا یہ لکھنؤ اڈیشن اس قدر اغلاط و اسقام سے بھرا ہوا ہے کہ ایک غزل بھی قطعی طور پر صحیح نہیں اور اکثر غزلوں کے تقریباً کل اشعار محرف ہیں۔

اقبال نے رومی کی غزل کے یہ اشعار دیکر لطیف اشارہ کیا تھا کہ ان کی اس کتاب کی بنیاد ہی رومی کے فلسفہ حیات پر قائم ہے لیکن اس کے بعد انہوں نے اس کو مثنوی کی تمہید میں واضح بھی کر دیا یہ چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

باز برخوانم زفیض پیر روم دفتر سربستہ اسرار علوم
جان او از شعلہ ہا سرمایہ دار من فروغ یک نفس مثل شرار
شمع سوزاں تاخت بر پروانہ ام بادہ شبخوں ریخت بر پیمانہ ام
پیر رومی خاک را اکسیر کرد از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد[۵۱]

---

[۵۱] اسرار و رموز ص ۷، ۸، ۹

اس کے بعد اقبال فرماتے ہیں کہ میں موج ہوں اور رومی کے دریا ئے علم میں میری منزل ہے مقصود یہ کہ میں اس دریا کی گہرائیوں سے "در تابندہ" حاصل کر دں" اقبال نے اعتراف کیا ہے کہ وہ ایک رات اپنے غمناک لمحوں میں بیٹھا یا رب کہہ کر دنیا بدلتے سو گئے خواب میں رومی آئے اور تلقین کی کہ "اے عاشقوں کے دیوانے! خود اپنی اندر عشق کی آنچ پیدا کر جگر میں قیامت کی سی ہلچل مچا" ۔ میں سودا پیدا کر اور آنکھ میں نشتر چبھو ہنسی ہنسی میں اپنی آہ و نالہ کی داستان کہہ گزر، اور اشکِ خونیں کے لئے جگر کو پرکالہ بنا غنچہ کی طرح کب تک چپ رہے گا اٹھ پھولوں کی طرح نکہت بیزیاں کر" الغرض اقبال نے رومی کے اس فرمان کی تعمیل کی اور ہمیں "اسرارِ خودی" دے گئے' فرماتے ہیں۔

ذرہ گشت و آفتاب انبار کرد   خرمن از صد رومی وعطار کرد

اس میں شک نہیں مثنوی کو سامنے رکھ کر اقبال نے مشق کی اور پھر اسی کو پیشِ نظر رکھ کر انہوں نے "اسرارِ خودی" کی ترتیب دی' البتہ نہ تو زبان کے اعتبار سے اور نہ فلسفیانہ موشگافیوں کے لحاظ سے وہ رومی کو پہونچ سکے پھر بھی "اسرارِ خودی" لکھ کر وہ ہندوستان کے مسلمانوں میں زندگی کی ایک لہر پیدا کر گئے' رومی کی مثنوی اور دیوان دونوں میں فلسفہ آمیز تصوف کے لاتنے لطیف نکات و رموز ہیں کہ ان کو فارسی میں

ادا کرنے پر غالباً اقبال قادر نہ تھے، انہوں نے اپنی گنگ زبان میں اپنے افکار کی ترجمانی کی اور خود اقبال اپنی اس کمزوری سے واقف تھے۔ فرماتے ہیں۔

خردہ بر مگیر اے ہوشمند دل بہ ذوقِ خردہ مینا بہ بند[۵]

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ رومی کی مثنوی صوفی ادبیات میں ایک بے مثل چیز ہے اور "اسرار خودی" اس سے مستفاد و ماخوذ ہے لیکن ایک بہت بڑا بنیادی فرق یہ ہے کہ اقبال نے رومی کا تتبع کرنے کے باوجود اپنا ایک جدا اور منفرد نصب العین پیش کیا ہے جو رومی نے پیش نظر نہ تھا رومی نے فرد کو سامنے رکھ کر فلسفہ آمیز صوفیانہ انداز میں اخلاق کا پیام دیا ہے اس کے برعکس اقبال کے پیش نظر اجتماعی تصورات تھے انہوں نے ملت اور جمہور کو خطاب کیا ہے اجتماعی حیثیت سے قوم کی زندگی اور انحطاط پر نگاہ ڈالی ہے۔ اقبال نے اس مرض کے ازالہ کی تجویزیں بھی پیش کی ہیں۔

"اسرار و رموز" اور مثنوی رومی کے تقابلی مطالعہ کے بعد ہم یہ نتائج اخذ کرتے ہیں۔

رومی نے اپنی مثنوی میں کہانیاں، قصے اور تاریخی روایتیں لکھی ہیں

---

[۵] مثنوی اسرار و رموز ص ۱۱۔

اور ان سے اہم اخلاقی، فلسفیانہ نتائج نکالے ہیں۔ انہوں نے صوفیہ، حکما، انبیا اور سلاطین کے واقعات درج کیے ہیں۔ جانوروں (شیر، بھیڑیا، لومڑی، خچر، اونٹ، باز، گدھا، بلبل، طوطی اور الو کی کہانیاں نقل کی ہیں اور ان سے اخلاق، تصوف اور فلسفہ کے مسائل حل کیے ہیں لیکن ہر جگہ ان کے سامنے فرد کی شخصیت رہتی ہے۔ اقبال نے بھی اسرار و رموز میں یہی اسلوب اختیار کیا ہے۔ رومی نے اگر حضرت ذوالنون مصری کے روحانی و اخلاقی مراتب پیش کیے تھے تو اقبال نے ہندوستانی بزرگوں" شیخ علی ہجویریؒ اور بو علی قلندرؒ کے واقعات پیش کیے ہیں۔ رومیؒ کے قصوں میں دجلہ دیکھا جاتا ہے اور اقبال اپنی مثنوی میں گنگا و ہمالہ لاتے ہیں۔

رومی کے یہاں رہبانیت و جہاد کا پیام ملتا ہے اور اقبال بھی یاس، حزن اور خوف سے باز رہنے کی تلقین کرتے ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ رومی نے فرد کے روحانی اور اخلاقی تزکیہ کو پیش نظر رکھا ہے اور اقبال کی مثنوی کا کوئی قصہ اجتماعی تصور اور جمہوری لطائف سے خالی نہیں۔

اقبال نے بھی رومی کی طرح اسرار و رموز میں تاریخ، قرآن و حدیث سے تلمیحیں پیش کی ہیں، توحید، رسالت اور تعلیم قرآن پر۔ اس دین کی حیثیت سے روشنی ڈالی ہے اقبال نے اس کے ساتھ اپنے مقامی روایات اور وطنی محاسن و خصائص کو بھی ہاتھ سے جانے نہ دیا سلطان مراد اور معمار، حضرت علی ہجویریؓ اور بو علی قلندرؒ کے قصوں میں یہی روح وطنی کارفرما تھی،

زبور عجم و دیوان شمس تبریز

مثنوی کے علاوہ اقبال نے غزل کے رنگ میں ایک کتاب ۱۹۲۷ء
میں شائع کی یہ مشہور کتاب زبور عجم ہے اقبال نے اس کتاب کو دیوان شمس تبریز
کا گویا جواب لکھا ہے اس میں اقبال کا جو رنگ ہے وہ ان کی غزلوں میں اقبال
کو یہ کتاب اپنی تمام کتابوں میں سب سے زیادہ پسند تھی اور بہت سے
لوگ اس کو ڈاکٹر اقبال کی بہترین کتاب سمجھتے ہیں[21]۔

'زبور عجم' کے نام پر بھی اعتراض ہوا [illegible] زبور [illegible]
کتاب الٰہی کے مقابلہ میں اپنی کتاب کا [illegible] مثنوی کو قرآن
در زبان پہلوی کہا گیا ہے لیکن [illegible]
کا فرنسیسی خواجہ حسن نظامی نے بھی اسی طرح کی [illegible]
کا نام اردو قرآن رکھ دیا تو [illegible] ڈاکٹر اقبال سے
تقابل نہیں تھا بلکہ اردو قرآن کی توجیہ [illegible] اس میں بھی قرآن سے
بحث کی گئی ہے اور اس کی تفسیر و ترجمہ [illegible] برعکس زبور عجم میں
زبور جو کتاب الٰہی ہے اس کے لفظ [illegible] زبور عجم
رکھ دیا گیا یہ کتاب اللہ کے ساتھ ایک نوع کی [illegible] زبور عجم [illegible]

---

[21] حیات اقبال، تاج کمپنی، ص ۹۰، ۹۸۔

انہوں نے "اسرار و رموز" کی طرح رومی سے استفاضہ کا اعتراف نہیں کیا ہے
رومی کا دیوان غزلیات جو "دیوان شمس تبریز" کے نام سے موسوم ہے
صوفیانہ معارف اور فلسفیانہ نکات سے بھرا ہوا ہے فلسفۂ اشراق
کی بعض اصولی بحثیں کرتے ہوئے نکلسن لکھتا ہے کہ اس میں کوئی ایسی
چیز باقی نہیں رہ جاتی جس کو رومی نے اپنے صوفیانہ انداز میں مثنوی یا اس
دیوان سے پڑھنے والوں کے سامنے پیش نہ کر دیا ہو" اقبال کی "زبور عجم"
کا بھی یہی حال ہے کہنے کو تو یہ غزلوں کا مجموعہ ہے لیکن اس میں بھی رومی
کی طرح اقبال نے عارفانہ و فلسفیانہ نکتہ سنجیاں کی ہیں۔ نکلسن کہتا ہے کہ
"رومی کی غزلوں میں تصورات کی یکسانیت پائی جاتی ہے اور ایسا ہونا
ناگزیر تھا۔ صوفی کے نزدیک سارا ظاہری فرق ثبوت و مظاہرہ ہے
ایک باطنی وحدت کا" اقبال کی زبور عجم میں بھی جو غزلیں پائی جاتی ہیں
ان میں بھی وہی یکسانیت اور عدم تنوع ہے وہ دوسرے غزل گو شعرا کی
طرح کیف و سرور یا سوز و الم کے متنوع مظاہرے نہیں کرتے اور
نہ جذبات کی مختلف حالتوں میں انہوں نے محض خیالی طور پر جذبات
نگاری کی ہے بلکہ رومی ہی کی طرح وہ اپنی غزلوں میں بھی ایک پیام لیے
آئے ہیں۔ فلسفۂ خودی، اجتماعی ترقی، جمہوریت، اخلاق، تنظیم ملت، اتحاد، توحید جیسے
موضوعات سے غزلوں میں انہوں نے بحث کی ہے لیکن انداز بیان اس قدر

دلکش، اور اشارات ایسے لطیف ہیں کہ یہ مباحث غزل کی نزاکت پر گراں بھی نہیں معلوم ہوتے۔

نکلسن رومی کی مثنوی اور دیوان پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:
"فلسفۂ تصوف رومی کے روحانی فیضان کا سرچشمہ ہے اسی سرچشمہ سے مثنوی اور دیوان مختلف راہوں سے بہ نکلے: ایک تو اس عظیم الشان عمیق اور خاموش دریا کی طرح ہے جو زرخیز اور گوناگوں وادیوں سے بل کھاتا ہوا ناپیدا کنار سمندر میں مل گیا ہے دوسرا ایک کف آلود دھارے کی طرح ہے جو کہسار کی اتھیری خلوت میں رواں دواں ہے"

اقبال کی زبور عجم بھی دیوان رومی کی طرح ہمیں "کہسار کی ایک اتھیری خلوت" یاد دلاتی ہے رومی کی شدت احساس اور زخمۂ درد دیوان شمس تبریز کی ہر ہر غزل میں کارفرما ہے اقبال بھی زبور عجم میں ایک ولولہ انگیز اور فضا دل زندگی کی پرورش کرتے ہیں بیٹس اور شیلے جیسے جوانمرگ شاعر ہمیں نوجوانی میں ایسی ایسی پرجوش اور حارد رجہ جذباتی غزلیں دے گئے تو کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ان کے اعصاب میں حیات نو اور طوفان شباب کی ہنگامہ زائیاں تھیں اقبال نے جس منزل پر پہونچ کر "زبور عجم" لکھی وہاں زندگی سوچ بچار کی چیز بن گئی تھی اقبال نے جذبات و افکار کو اس طرح ممزوج کیا ہے کہ ان کی یہ فارسی غزلیں بہ یک وقت

دل کو بھی اپنے بس میں کر لیتی ہیں اور دماغ پر بھی چھا جاتی ہیں۔ یہ ان کے تخلیقی آرٹ کا نتیجہ تھا۔

اقبال کی غزلیات کے یہ چند اشعار ملاحظہ ہوں

[illegible] جہاں چہ می گوئی — اگر نگاہ تو دیگر شود جہان دگر است
عاشق آں است کہ تعمیر کند عالم خویش — در نسازد بہ جہانے کہ کرانے دارد
بہ ہر زمنے کہ ایں کالا بگیری سود مند افتد — بہ زور بازوئے حیدر بدہ ادراک رازی

دلے کو از تب و تاب تمنا آشنا گردد — زند بر شعلہ خود را صورت پروانہ پے در پے
ز اشک صبحگاہی زندگی را برگ و ساز آور — شود کشت تو ویراں تا نریزی دانہ پے در پے
بگرداں جام و از ہنگامہ کمتر گو — ہزاراں کارواں بگذشت ازیں ویرانہ پے در پے

زندگی انجمن آرا و نگہدار خود است — اے کہ در قافلہ بے ہمہ شو با ہمہ رو

تو اے شاہیں نشیمن در چمن کردی ازاں ترسم — ہوائے او ببال تو دہد پرواز کوتاہے
غبار رہگذارم آسودہ نتواں زیستن اینجا — بہ باد صبحدم در پیچ و منشیں بر سر راہے
ز جوئے کہکشاں بگذر ز نیل آسماں بگذر — ز منزل دل بمیرد گرچہ باشد منزل ماہے
اگر زاں برزنے بے پردہ درویشی نگرد — بہ چشم کوہ سینا می نیرزد بار کاہے

خود را کنم سجودے دیر و حرم نماندہ — این در عرب نماندہ آن در عجم نماندہ
در برگ لالہ و گل آن رنگ و نم نماندہ — در نالہ ہای مرغان آن زیر و بم نماندہ
در کارگاہ گیتی نقشے نوے نہ بینم — شاید کہ نقش دیگر اندر عدم نماندہ
سیارہ ہای گردوں بے ذوق انقلابے — شاید کہ در فرشتہ توفیق رم نماندہ
بے منزل آرمیدند یا از طلب نشستند — شاید کہ خاکیان را در سینہ دم نماندہ
یا در ریاض امکان یک برگ سادہ نیست — یا خامۂ قضا را تاب رقم نماندہ

ان اشعار میں اقبال نے جو پیام دیا ہے اس کا ملخص یہ ہے۔

انسان کو اپنی ہستی کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ اپنے ہی دست کا [illegible] دیر و حرم کا گلہ کیسا؟ اگر ہماری نگاہ خود پر ہی جائے تو ساری دنیا خود بخود بدل جائے گی۔ عاشق کی شان یہ ہے کہ اپنی دنیا آپ تعمیر کرے۔ اس لیے اس عالم سے اپنا رشتہ [illegible] جس کا تماشا نظر آئے [illegible] اگر رازی کے علوم و معارف دستیاب ہو جائیں تو کسی قیمت پر [illegible] دل جس میں تمناؤں کی سرشاریاں رہتی ہیں پیدا ہوں [illegible] ہوتا ہے اور پھر نثار ہوتا ہے صبح کے آنسوؤں سے [illegible] زمین بنجر ہو جاتی ہے جس میں تخم افشانیاں نہیں ہوتیں [illegible] مغرب [illegible] اس کی ہوس استعمار کا گلہ کیسا [illegible] کی حکومت [illegible]

زندگی کے لئے اجتماعی تصورات خودی کی خصوصیتوں کے ساتھ لازمی ہیں جمہور کے ساتھ مل جل کر بسر کر مگر اپنی ذات اور اس کے عواطف عالیہ کو بھی ہاتھ سے نہ جانے دے۔

عافیت کوشی اور تن آسانی انسان کے اعضا میں سستی اور دل و جگر میں جمود پیدا کر دیتی ہے۔ اس شاہین (عقاب) کے مثل جو گلشن میں اپنا آشیانہ بنا لے اور آسمان کی رفعتوں کو چھوڑ کر زمین کی پستیوں پر قناعت کر لے، چونکہ اس طور سے اس کے بال و پر بیکار ہو جاتے ہیں، پروازوں کی طاقت بھی باقی نہیں رہتی۔

اے قوم! زندہ رہنا ہے تو لیکن یہ راہ بیٹھ کر پامال نہ ہو بلکہ بادِ صبح کے ساتھ مل کر گلشن میں جا بجا پھیل جا۔ زندگی تعبیر ہے ایک مستقل ہنگامۂ عمل سے، زورِ بازو صرف کر، دوڑ مسابقت میں آگے بڑھے جانے سے نہ رک کہکشاں سے بھی پرے چل، نیل آسمان سے بھی بلند ہو جا، منزل کا تصور نہ کر منزل کو نقشِ باطل سمجھ، کیونکہ کنارِ حیات میں اس سے دل بیٹھ جاتا ہے ہمت پست ہو جاتی ہے انسان کو چاہئے حقیقت کی تلاش کرے طور کی وقعت محض برقِ تجلی سے ہے، اگر اس کا دامن اس تجلی زار سے محروم ہے تو پھر اس کی قیمت پرِکاہ سے بھی کم ہے۔

میں اپنی ہی ہستی کے سامنے جبہ سائی کرتا ہوں کیونکہ نہ ایران میں آتش کدہ کی شعلہ زاریاں باقی ہیں نہ عرب میں حرم کی رونق باریابی، نہ تو وہ رنگ لالہ میں خلش، داغ نظر آتی ہے نہ گل کی پنکھڑیوں میں رنگ۔ وہ نور باقی ہے نہ طیور کی نغمہ ریزیوں

میں بھی وہ اگلی سی موسیقیت کا پتہ نہیں، سارا زمانہ نقش فرسودہ ہے ایک بے کیف منظر پیش کر رہا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کی تزئین و تجمیل کے لیے قدرت کے پاس اب کوئی "نقش نو" باقی نہیں۔ یا آسمان پہ ستارے پیہم نظر آتے ہیں ہر چیز ساکن و جامد نظر آتی ہے نہ دن کے اندر حرارت نہ تارا باقی ہے نہ شب کے اندر یاد۔ اے ہمدم اہل دنیا کا کیا حال ہے؟ وہ پالیں گے جہاں ان کی منزل نہیں کیا سینہ میں ان کے دم نہیں رہا کیا قدرت کے خامہ میں رقم کی طاقت نہیں یا "امکان تخلیق" کی حدود ختم ہو گئیں۔

یہی وہ پیام ہے جو "زبور عجم" میں اقبال نے دیا ہے۔ وہ ہمارے اندر زندگی کی گرمیاں پیدا کرنا چاہتے ہیں، ترقی کی راہ پر دوڑنے کے لیے بے چین نظر آتے ہیں جمود و تعطل سے ان کو نفرت ہے، ترقی کے کسی زینہ پر مطمئن ہو کر بیٹھنا نہیں چاہتے بلکہ ان کی پرواز خیال ان کو عالم بالا کے حدود سے بھی پرے اڑا کر لے جانا چاہتی ہے۔ وہ یورپ کی ستم رانیوں کی طرح بربادیاں کرنا نہیں چاہتے بلکہ قوم کے اندر عمل کی سرشاریاں پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ آخر میں ان کی قوم کی کائنات کے اندر ایک بے کیفی نظر آتی ہے اضمحلال پا کر وہ نہایت خلوص و درد کے ساتھ اپنی ماہیت کے جوہر دکھاتے ہیں اور ہمیں غیرت اور خودداری احساس ذات اور خودشناسی کی ترغیب دیتے ہیں۔

مہدی نے بھی حرکت و عمل، خودی اور احساس ہستی کا یہ پیام دیا ہے

آپ کی مشہور غزل ہے [۵۱]

درخت اگر متحرک بُدے بپا و بپر — نہ رنجِ ارّہ کشیدے نہ زخمہائے تبر
ور آفتاب نہ رفتے بہ پر و پا ہر شب — جہاں چگونہ منور شدے بگاہِ سحر
ور آبِ تلخ نہ رفتے ز بحر سوئے افق — کجا حیاتِ گلستاں شدے بہ سیل و مطر
چو قطرہ از وطنِ خویش رفت و باز آمد — مصادفِ صدفے گشت و شد یکے گوہر
نہ یوسفے بہ سفر رفت از پدر گریاں — نہ در سفر بہ سعادت رسید و ملک و ظفر
نہ مصطفیٰ بہ سفر رفت جانبِ یثرب — بیافت سلطنت و گشت شاہِ صد کشور
وگر تو پائے نداری سفر گزیں در خویش — چو کانِ لعل پذیرا شو از شعاع اثر
ز خویشتن سفرے کن بہ خویش اے خواجہ — کہ از چنیں سفرے گشت خاک معدنِ زر
ز تلخی و ترشی رو بہ سوئے شیرینی — چنانکہ رست ز تلخی ہزار گونہ ثمر

رومی فرماتے ہیں۔

درخت میں اگر حرکت ہوتی تو نہ وہ آرہ کی مصیبت جھیلتا نہ کلہاڑی سے مجروح ہوتا۔ اگر آفتاب رات بھر چلتا نہ رہتا تو صبح کے وقت دنیا روشن کیسے ہوتی، اگر سمندر کا کھاری پانی آسمان کی طرف نہ جاتا تو سیلاب اور بارش کے ذریعہ زراعت و گلستاں کی زندگی کیونکر باقی رہتی، جب پانی کا ایک قطرہ اپنے وطن سے گیا اور واپس آیا تو سیپ میں ایک گوہر آبدار پیدا ہوا، یوسفؑ نے باپ سے روتے

[۵۱] دیوان شمس تبریز (کیمبرج اڈیشن) ص ۱۱۰ - ۱۰۹

ہوئے سفر کیا تو حکومت پائی۔ حضرت مصطفیٰؐ نے مکہ سے ہجرت کی تو ہفت اقلیم کے شہنشاہ ہوئے۔ اگر تیرے پاس کچھ نہیں تو تو اپنی ذات میں سفر کر اپنی ہستی میں ڈوب جا۔ لعل کی کان کی مثل آفتاب کی شعاع سے اثر لے۔ اے خواجہ! اپنی ذات سے اپنی ذات کی طرف سفر کر، کیونکہ اسی سفر سے مٹی لعل کی کان بن جاتی ہے کڑواپن اور تلخی سے مٹھاس کی طرف جا... کیونکہ ہزاروں پھل تلخ سے شیریں بن گئے۔

اقبال یہ شعر کہہ کر رومی سے کس قدر قریب نظر آتے ہیں

از من برون نیست منزل گہ من — من بے نصیبم راہے نیابم

رومی کے اس پیام میں بھی وہی تصور ہے جو اقبال پیش کرتے ہیں۔

زخویشتن سفرے کن بخویش اے خواجہ — کہ از چنین سفرے گشت خاک معدن زر

اسی طرح رومی کے یہ اشعار پڑھئے

تو ہفت آسماں کاں زہر ش است زیر — ازاں سوئے عرش است جولان ما

چہ جائے ہوا پائے عرش زفلک — کہ بگذار و صحبت سیران ما

ازیں داستاں بگذر از ما مپرس — کہ در نہ شکستہ است دستان ما

رومی کے یہ تصورات بھی ڈاکٹر محسن کے قول کے مطابق فلسفہ اشراقی کے "وصل کامل" کی طرف متوجہ کرتے ہیں جس کی فلاطینوس نے وضاحت کی ہے یہاں رومی اور فلاطینوس کے تصورات آکر مل جاتے ہیں

یہی وجہ ہے کہ نکلسن کہتا ہے: "یہ رائے زنی کی جا چکی ہے کہ جلال الدین (رومی) اپنے موضوع پر اخلاقی حیثیت سے روشنی ڈالتے ہیں اور گو ان کو دلچسپی نہیں کہ وہ منطقیانہ اور مربوط وضاحت کرتے ہیں نہ وہ اپنی الطبیعیات کی الٰہیات میں اس قدر خیال پسند ہیں اور پر کشش ہیں کہ یونانی اور عربی فلسفہ سے ان کی واقفیت کی گہرائی کا صحیح اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔"

اب اقبال کا یہ شعر پڑھئے۔

زجوے کہکشاں بگذر ز نیل آسماں بگذر ز منزل دل بمیرد گرچہ باشد منزل ماہ

رومی اور اقبال اس وصل کامل کے تصور میں کس قدر ہم آہنگ ہیں!

اقبال اور محمود شبستری

اقبال نے صوفی ادب کی تحقیق و مطالعہ کے سلسلہ میں رومی کے علاوہ بعض دوسرے عارفوں سے بھی درس و پیام حاصل کیا ہے چنانچہ "زبور عجم" کے آخر میں انہوں نے "گلشن راز" محمود شبستری کے جواب میں "گلشن راز جدید" کے نام سے ایک مختصر مثنوی لکھی اور جس طرح رومی نے حکیم سنائی کے چند اشعار کا عنوان قائم کر کے مثنوی میں ان کی شرح بتفصیل لکھی ہے اسی طرح اقبال نے بھی محمود شبستری کی "گلشن راز" کے بعض اشعار کے عنوان سے سوالات قائم کئے ہیں اور ان کا جواب بھی

دیا ہے۔ اس مثنوی کے ابتدائی اشعار یہ ہیں

ز جان خاور آں سوز کہن رفت　　دمش وا ماندہ و جاں از تن رفت
چو تصویرے کہ بے تار نفس زیست　　نمی داند کہ ذوق زندگی چیست
دلش از مدعا بیگانہ گردید　　نے او از نوا بیگانہ گردید
بہ طرز دیگر از مقصود گفتم　　جواب "نامۂ محمود" گفتم ۲
ز عہد شیخ تا ایں روزگارے　　نہ زد مردے بجان اشرارے
کفن در بر بہ خاکے آرمیدیم　　ولے یک فتنۂ محشر ندیدیم
گذشت از پیش آں دانائے تبریز　　قیامت ہا کہ رست از کشت چنگیز
نگاہے انقلابے دیگرے دید　　طلوع آفتاب دیگرے دید

اقبال کہتے ہیں کہ مشرق کی زندگی میں سوز باقی نہ رہا تھا، اس کی سانس اکھڑ چکی تھی، اس کی حالت ایک بے جان تصویر کی سی ہو چکی تھی اس کے تار نفس میں نہ تو زندگی کی لہریں باقی تھیں نہ اس کے پیش نظر کوئی مقصد حیات تھا۔ اس کی مثال ایسی تھی جیسے ایک ساز جس سے کوئی نوا پیدا نہ ہو سکے۔ مشرق اس منزل میں تھا کہ میں نے شیخ محمود شبستری کی گلشن راز کا ایک نئے انداز سے جواب لکھا۔ شیخ کے زمانے سے اس عہد تک کسی نے میری روح میں ایسی بے تابی نہیں پیدا کی ہم مشرق والے گویا کفن پہن کر قبروں میں سو چکے تھے، اور ابھی تک ہم نے

قیامت کا کوئی سماں نہیں دیکھا تو اس قیامت کا جو چنگیز و ہلاکت آفرینیوں نے اسلامی دنیا کی عظیم دشیخ محمود کے سامنے پہنچا دیا تھا۔ لیکن میری نگاہ نے ایک نیا سحر انقلاب دیکھا اور دوسرا آفتاب نکلتے پایا" اس کے بعد اقبال فرماتے ہیں کہ میری شاعری میں عام شعرا کی طرح نہ تو دل زار اور غم یار کی کہانیاں ہیں نہ ہجر و فراق کی افسانہ طرازیاں بلکہ میں جبریل کی طرح پیام حق کا امین ہوں میں فقیر ہوں لیکن شان کلیمی کے ساتھ میں گلیم پوش ہوں لیکن جلالت سلطانی رکھتے ہوئے میں غبار ہوں لیکن صحرا کی وسعتوں میں سمویا نہیں جا سکتا پانی ہوں لیکن سمندر کی بیکرانیاں مجھے اپنی آغوش میں نہیں لے سکتیں شیشہ کی طرح نزاکت پروردہ ہوں لیکن پتھر کا کلیجہ بھی مجھ سے ٹکر لینے سے کانپ اٹھتا ہے میرے بحر تصور کی فراخ دامانی میں ساحل کا گزر نہیں اس کے بعد فرماتے ہیں۔

بجانم رزم مرگ و زندگانی است — نگاہم بر حیات جاودانی است

ز جان خاک ترا بیگانہ دیدم — باندامم تو جان خود دمیدم [1]

یہی "حیات جاودانی" تھی یہی وہ تصوف اور عرفانیات تھے، جس کا پیام اقبال نے

[1] محمود شبستری کی "گلشن راز" بقول ڈاکٹر نکلسن صوفیانہ تعلیمات کی منظوم شرح ہے اور اس کا مطالعہ ہر شخص کے لئے لازمی ہے جو اس موضوع سے دلچسپی رکھتا ہو۔ ای۔ ایچ۔ وِنفیلڈ نے اصل کتاب اور اس کا انگریزی ترجمہ مع مقدمہ و شرح ۱۸۸۰ء میں شائع کیا (صوفیائے اسلام" مصنفہ نکلسن ص ۱۶۱)

گرامی و اقبال

مولینا شیخ غلام قادر گرامی ہوشیارپور (پنجاب) کے رہنے والے تھے کچھ دنوں اسلامیہ اسکول امرتسر میں فارسی کے معلم رہے اس کے بعد حیدرآباد چلے گئے اور وہاں حکومت کے زیر سایہ بسر کیا۔ اقبال اور گرامی کے گہرے دوستانہ تعلقات تھے لاہور میں مولینا گرامی آتے تو اقبال ہی کے یہاں ٹھہرتے بعض تذکرہ نگاروں کا خیال ہے کہ گرامی کی شاعری پر آخر زمانہ میں اقبال کا اثر پڑا ہے[1] لیکن میرے خیال میں یہ صحیح نہیں۔

گرامی کا دیوان میرے پیش نظر ہے اس میں شک نہیں گرامی اقبال کی شاعری اور افکار کو بڑی عظمت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور انھوں نے دیوان میں مختلف اشعار میں اس کا تذکرہ کیا ہے ایک مستقل نظم بھی انھوں نے اقبال پر لکھی ہے انجمن حمایت اسلام لاہور میں انھوں نے ایک نظم پڑھی تھی جس میں فرماتے ہیں۔

حکمت آموز حال و استقبال — دو جہاں علامہ ایست اقبال
تو بہ جلوہ حال راہ قال — گو تفسیرے راجواب سر قرآن

اسی طرح ایک غزل میں فرماتے ہیں۔

---

[1] کلیات گرامی ص ۱ [2] حیات اقبال ص

جامِ جم گیر کہ در میکدہ خوش گفت اقبال — قسمت بادہ بہ اندازۂ جام است اینجا

"سر اقبال گرامی کی نظر میں" کے عنوان سے گرامی نے اقبال کے محاسن افکار کے متعلق ایک نظم لکھی فرماتے ہیں

حضرت اقبال آں بالغ نظر — دارد از بود و نبود ما خبر
تا بہ ذوقِ سوختن کم ساختیم — بیخودی را از خودی نشناختیم
آن نوا پرداز اسرار ازل — شہسوار عرصۂ علم و عمل
بیخودی را در خودی منزل شناس — در غبار کاروان منزل شناس
از نوا لیش بزم یورپ در خروش — حکمت امریکہ او را حلقہ گوش[۱۵]

گرامی کے ان اشعار سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اقبال کی شخصیت اور افکار کو کس عظمت و احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ عرفی کی مشہور غزل:

برو از رند نہ پرسید کہ اے شیخ حرم — طفل را شیوۂ بازیچۂ حرم است اینجا

اقبال اور گرامی دونوں نے اس پر طبع آزمائیاں کی ہیں۔ گرامی نے اقبال کے ایک مصرعہ کی تضمین بھی کی ہے لیکن سارے دیوان گرامی کا بہ امعان نظر مطالعہ کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اقبال کی فکر و نوا سے گرامی اثر پذیر نہ ہوسکے۔

گرامی فارسی زبان کے شاعر تھے، ان کے یہاں جا بجا اجتماعی تصورات

۱۵۔ دیوان گرامی ص ۱۵۶

کا مطلق پتہ نہیں، اس سے کہا جا سکتا ہے کہ گرامی کو اقبال کی ہوا بھی نہ لگی تھی، بلکہ اس کے برعکس گرامی کے اثرات حکیم فیروز الدین طغرائی اور ڈاکٹر اقبال وغیرہ پر پڑے۔

مولانا گرامی کے دیوان میں ایران کے ان شعرائے متاخرین کی غزلوں پر جو وارد ہندوستان ہوئے غزلیں پائی جاتی ہیں بعض مقطعات ملاحظہ ہوں:

ہاں گرامی نہ پردہ باخبر است　　گر نظیری غلط کند آہنگ
از یک خم و یک قدح شراب　　خوردند گرامی و نظیری

بصورت جانشین عرفیم در معنیٰ عرفی　　کہ گردد مستقل تا ہم مقام آہستہ آہستہ

گرامی زبان ظہوری نداشت　　خبر را نخفتہ بے خبر ساختیم

خواجہ حافظ کی مشہور غزل ہے۔

غلام نرگس مست تو تاجدارانند　　خراب بادۂ لعل تو ہوشیارانند

اس پر بھی گرامی نے غزل کہی گو اس میں حافظ کا نام نہیں لائے لیکن حافظ کی غزل سامنے رکھیے اور گرامی کی غزل "اسیر گوشۂ چشم تو شہسوارانند"

صاف معلوم ہو جائے گا کہ گرامی نے حافظ کے تتبع میں یہ غزل کہی ہے۔
گرامی کی فارسی دانی، نقر دوستی، اور مثنوی رومی کی ایک ناکام تقلید نے اقبال پر البتہ گہرا اثر ڈالا،

اگلے سطور سے پتہ چلا ہوگا کہ پنجاب خصوصاً لاہور فارسی ادب کا گہوارہ چکا ہے اور یہاں شعر و موسیقی کی ایسی ایسی محفلیں قایم ہو چکی ہیں جو اصفہان و شیراز کے لیے بھی باعث رشک تھیں، فارسی کا یہی رچا ہوا مذاق تھا جو اقبال کے زمانہ تک باقی رہا مولینا گرامی، حکیم طغرائی اقبال کے معاصرین میں سے تھے، ان کے فارسی دواوین چھپ کر شائع ہو چکے ہیں اقبال ایک طرف مستشرقین یورپ کی تحریک و اثر سے اگر فارسی شاعری اور رومی کی طرف متوجہ ہوئے تو دوسری طرف مولینا گرامی کی صحبتوں کا بھی یہ فیض تھا۔ گرامی مرحوم کو بزرگان دین سے بڑی عقیدت تھی، انہوں نے بہت سے اولیاء عظام کے مناقب میں اشعار کہے ہیں رومی کی مثنوی معنوی کے تتبع میں بھی انہوں نے ایک مختصر مثنوی کہی ہے۔ گرامی کے ان افکار و رجحانات نے اقبال پر گہرا اثر کیا، اور غالباً مجملہ اور محرکات کے مولینا گرامی کی ایک ناکام سعی سے بھی اثر پذیر ہو کر اقبال نے مثنوی معنوی، کے تتبع میں "اسرار خودی" لکھنا شروع کی،" اور رومی کے اس تتبع میں وہ کامیاب بھی

ہو گئے ۔

لاہور اسکول

اقبال، جوش اور احسان کا تقابلی مطالعہ

لاہور اسکول کی تخلیق و ترقی

اقبال، جوش اور احسان کا تقابلی مطالعہ

فروری ۱۹۳۳ء میں "انجمن بہار ادب لکھنؤ" کا جلسہ ہوا، مناظرہ کے دن ایک منحنی سا بوڑھا آدمی جس کا سارا جسم سیماب کی طرح مرتعش تھا، اعصاب کی کمزوریوں مگر شعر و ادب کی تمام رنگین اداؤں کے ساتھ اسٹیج پر آیا، یہ ملک کے مشہور ادیب سجاد یلدرم کی ذات تھی۔ آپ نے اپنے مخصوص انداز میں "ماتھے پہ بندی" والی اپنی مشہور نظم پڑھی اور تقریر کے سلسلے میں یہ بھی کہہ گئے کہ نہ اب لکھنؤ اسکول ہے نہ دہلی اسکول بلکہ اردو کا اگر کوئی اسکول ہے تو وہ لاہور اسکول ہے یا دکن اسکول۔ جلسہ ختم ہو گیا اور میں گھر واپس آ گیا لیکن بات دل میں کھٹکتی رہی۔ میں اس سے قبل پنجاب کو اردو کی ایک منڈی سے زیادہ اہمیت نہ دیتا تھا، اور یہاں کے اہل قلم کے متعلق بھی میری رائے اچھی نہ تھی، لیکن جب سب سے پہلے اپریل ۱۹۴۲ء میں مجھے لاہور کی زیارت نصیب ہوئی تو نگاہوں کے سامنے سے پردے اٹھ گئے۔ لاہور کو دیکھنے کے بعد میں نے ایسا محسوس کیا کہ کرۂ ارض سے یہ ایک فردوس

میں پھینک دیا گیا ہوں جہاں کا ذرّہ ذرّہ دعوتِ نشاط ہے۔ اس میں شک نہیں اودھ کے ایک مشہور شاعر کے معیارِ رندی کا یہاں کوسوں پتہ نہ تھا یعنی یہاں نہ قدم ڈگمگاتے تھے، نہ نظر بہکی بہکی پھرتی تھی پھر بھی شعروادب کی ایک بے پناہ دنیا ساری فضا پر چھائی جا رہی تھی۔

لاہور اسکول کی تاریخ ارتقاء پر نظر ڈالی جائے تو اس کے چار حصے نظر آتے ہیں، پہلا عنصر تو دینی عربی اور اسلامی ادب کی اشاعت وترویج ہے۔ یہاں بہت سے علما غیر ممالک سے آئے اور دہلی اور اودھ کے علماء نے بھی پنجاب کا رخ کیا اور مسند درس وارشاد بچھائی، ان علماء میں دینیات کے افاضل بھی تھے مثلاً علامہ حسن الصنعانی، مولانا عبداللہ بن ہیا والقماش التلبینی، (متوفی ۹۲۳ء) شیخ احمد بن شیخ احمد بن شیخ عبدالاحد فاروقی سرہندی۔ حضرت عثمان بن علی الہجویری (صاحب کشف المحجوب، حضرت میاں میر، حضرت خواجہ بہاؤالدین زکریا اور شیخ صدرالدین وغیرہ انہیں میں سیالکوٹ کے ملا عبدالحکیم بھی تھے جن کو شاہجہاں نے سونے سے تولا۔ میں نے اقبال کی شاعری پر بحث کرتے ہوئے آپ کی شاعری کے اسلامیاتی عنصر کے محرکات پر ایک مجمل رائے دی تھی لیکن سبحۃ المرجان اور خلاصۃ الاثر نظر سے گزری تو پتہ چلا کہ اقبال کا ابن رواحہ اور حسان کے روپ میں نظر آنے کا کیا سبب ہے۔ عبدالمنان وزیرآبادی، عبدالوہاب ملتانی، ابراہیم سیالکوٹی ثناءاللہ امرتسری کے فیوض وبرکات کی

فضا میں اگر اقبال کے اسلامیاتی شاعری کے بہترین آثار و نقوش چھوڑے
تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔

دوسرا عنصر جس نے لاہور اسکول اور پنجاب کی اُردو شاعری کی تعمیر میں مدد دی وہ فارسی زبان اور ایرانی تہذیب و اخلاق کی ترویج ہے۔ ہندوستان کا دارالسلطنت ہونے کی حیثیت سے لاہور ایک مدت تک علم و ادب کا مرکز رہا۔ دہلی کی طرح یہاں بھی اصفہان و شیراز کے علماء و شعرا کی آمد رہا کی ہے۔ عرفی نے مرتے وقت "دو شش و شش پنج" اسی سرزمین میں کہا تھا اور یہیں پیوند خاک ہوا۔ اس کے بعد جہانگیر کے عہد میں بھی لاہور ایرانی شعراء کا مرکز رہا اور شاہجہاں اور اورنگ زیب کے زمانہ میں بھی علم و فضل کی مجلسیں یہاں گرم ہوتی رہیں۔

معتمد خاں، ملک صالح کنبوہ، اور سرخوش نے اپنے تذکروں میں جن شعراء اور صوفیہ کے قیام لاہور کے حالات لکھے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ پنجاب میں ان لوگوں نے فارسی ادب اور شاعری کا بہت پاکیزہ مذاق پیدا کر دیا تھا، یہ مذاق جہانگیر کے دور حکومت میں بہت زیادہ بلند ہو گیا اور جب دارالسلطنت پھر دہلی منتقل ہو گیا تو بھی لاہور کی مرکزیت میں کوئی فرق نہ آیا۔ فارسی کا یہی چار چاند مذاق اور ایران کی رومانی زندگی کا یہی اثر تھا جس نے اہل پنجاب کے ذہن اور تہذیب پر گہرا اثر ڈالا۔ اور آج آپ لاہور جا کر وہاں کی سماجی زندگی کا مطالعہ کریں گے تو بادی النظر میں مشکل سے آپ کو یقین آئے گا کہ آپ اودھ کی

رنگینیوں سے لُطف اندوز ہو رہے ہیں، یا کسی ایسے صوبے سے جس کی زبان، جس کا تمدن جس کا معاشرتی مذاق ہم سے بالکل الگ ہے۔ سرخوش نے پنجاب کے جن فارسی شعرا کا تذکرہ کیا ہے ان میں رائج سیالکوٹی، رضوان لاہوری اور مُلا مفید بلخی کا نام بہت اہمیت رکھتا ہے، میر جمال الدین محدث کے ایک فرزند نے بھی لاہور میں توطن اختیار کر لیا تھا اور شعر گوئی کا بہت پاکیزہ مذاق رکھتے تھے، رائج تو خالص پنجابی ہیں سیالکوٹ کے سادات[ل۱] میں تھے، سرخوش ان کو "مرد بسیت قلندر وضع و آزاد مشرب پختہ گو" لکھتے ہیں، رضوان ایران سے آئے اور لاہور میں آباد ہو گئے، مُلا مفید بھی ولایت ہی سے آئے تھے اور لاہور میں رہ گئے تھے۔ ملا مفید کا یہ شعر ہے:

نکہ در پیرہن نمی گنجد ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ از ہم آغوشی گریبانش

مصحفی نے بھی عہد محمد شاہی کے مشہور شاعر "شاہ فقیر اللہ آفریں" کا تذکرہ کیا ہے آپ کا وطن لاہور تھا، آپ سے نور العین واقف نے اصلاح لی۔ (عقد ثریا)

تغیر اعنصر جس نے لاہور اسکول کی تعمیر میں مدد دی وہ اُردو شاعری کا رواج ہے۔ اس میں شک نہیں، اُردو کی کلاسکل شاعری کی ترقی و ترویج میں

ل۱ رائج کا نام میر محمد علی تھا اس لیے شاید انکو سید سمجھ لیا گیا، ورنہ وہ اور شاہ آفریں دونوں قبیلہ جوئیہ سے تھے جو گوجر قوم کی ایک شاخ ہے۔ (نگار)

پنجاب کا بہت کم حصہ ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اردو شاعری کے بحرانی دور میں یک لخت ٹھیراؤ پیدا ہو گیا تھا۔ فدوی لاہوری کے سوا کوئی قابلِ تذکرہ پنجابی شاعر نظر نہیں آتا۔ اس جمود کی وجہ سیاسی ہے۔ اُردو شاعری کا حقیقی دورِ شباب عہدِ محمد شاہ سے شروع ہوتا ہے جو مسلمانانِ ہند کی سیاسی زندگی کا اہم ترین دور تھا۔ مغلوں کی شان و برتری میں کمی اسی وقت سے شروع ہوئی نادر شاہ کی تاخت نے ہندوستان کی محکوم قوتوں کے اندر ایک نئی زندگی پیدا کر دی یہی وجہ ہے کہ اس عہد میں دہلی کے تمدن و زندگی کی تنویر سے پنجاب کوئی اثر نہ لے سکا۔ مگر یہ جمود کب تک باقی رہ سکتا تھا۔ پنجاب ملک کا ایسا حصہ نہ تھا جہاں کوئی انقلاب نہ ہو اور پنجاب کے لئے یہ فخر کی بات ہے کہ اس ادبی انقلاب کی رہنمائی اسی کے حدود سے شروع ہوئی پانی پت کی خون آشام سرزمین سے حالی جیسا ادیبِ جلیل اور شاعرِ بے بدل اٹھا اور اردو شاعری کی بالکل نئی داغ بیل ڈالی ..... اس میں شک نہیں پانی پت پر دہلی کے تمدنی زندگی کا گہرا اثر رہا اور اس کو علاقہ پنجاب میں سمجھنا کوئی معنی نہیں رکھتا، لیکن جغرافی اعتبار سے حالی پنجاب کے فرزند تھے انھوں نے غالب کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا اور ذوق کے مشہور شاگرد آزاد کے ساتھ مل کر لاہور میں اُردو شاعری کی ایک لہر پیدا کر دی اقبال پر حالی و آزاد کے اسی مشترکہ تخلیقی سرمایہ کا اثر پڑا۔ اس میں شک نہیں وہ

اوّل اوّل ادھر اُدھر بہکے، داغ سے تلمذ کا واقعہ ان کی اسی ایک بے راہ روی کی یادگار ہے۔ اقبال کی انفرادیت کی تشکیل جن عناصر سے ہوئی ان میں حالی و آزاد کے قیام لاہور کی ادبی سرگرمیاں بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اس انفرادیت کی تکمیل اس وقت ہوئی جب اقبال یورپ گئے اور انھوں نے انگریزی اور المانوی شعرا و فلاسفہ کا بالاستیعاب مطالعہ کیا۔

اقبال کی شاعری نے نہ صرف پنجاب بلکہ ہندوستان کے مختلف صوبوں کو اثر پذیر کیا، لیکن اقبال کا یہ اثر پنجاب وادو پہ زیادہ گہرا رہا۔ پنجاب کے ان شعرا میں جو اقبال کے ہمعصر تھے اور جن میں قومی شاعری کی کافی صلاحیت پائی جاتی ہے سب سے پہلے حفیظ کا نام سامنے آتا ہے لیکن جس فضا میں ان کا نشو و نما ہوا۔ اس نے انھیں اس طرف متوجہ نہ ہونے دیا۔ تاہم میں حفیظ کی شاعری کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا ہوں۔ لیکن صرف چھوٹے چھوٹے مترنم نغموں اور غزلوں کی حد تک" اور ان کے شاعرانہ کارناموں میں سب سے زیادہ ناقابل توجہ "شاہنامۂ اسلام" کو سمجھتا ہوں جو شاید سب سے زیادہ مطول مجموعہ اُن کی قومی یا اسلامی نظموں کا ہے۔

یوں تو ملک میں کافی تعداد ان شعرا کی ہے جنھوں نے اقبال کی تقلید میں نظمیں لکھنی شروع کیں، اور ہمارے اُردو ادب میں اقبال کے

ان مقلدوں کی بدولت بہت سا ذخیرہ جمع ہوگیا لیکن حقیقتاً اقبال کے صحیح جانشینوں میں ہمارے سامنے صرف دو ہی شاعر نظر آتے ہیں ایک جوش دوسرے احسان۔ سیماب صاحب نے بھی اس تتبع کی کوشش کی، لیکن وہ ہمارے عہد کے مصحفی ہیں، وہی شاگردوں کی بہتات، وہی قدیم و جدید ادوار میں حد فاصل بننا۔ مصحفی کی یہ ساری باتیں سیماب میں موجود ہیں۔ سیماب صاحب نے بھی جوش کی طرح اقبال کی تقلید و تتبع میں شعر گوئی کا سلسلہ ڈال ڈالا اور اس میں شک نہیں جہاں تک فن فکر اور سنا کا تعلق ہے سیماب کے افکار اقبال سے زیادہ مختلف نہیں لیکن ان کے سارے کلام میں نہ کہیں اوریجنلٹی کا پتہ ہے اور نہ تخلیقی عنصر کا۔ جذبات میں بھی نہ ولولہ ہے نہ امنگ، مضامین فرسودہ، اور تصورات مقلدانہ۔ یہ ہے سیماب کا وہ ذخیرۂ شعر جو اقبال و اقبالیات کے تتبع میں انھوں نے پیش کیا۔

سیاسیات اور جوش و اقبال

جوش میدان سیاست میں زیادہ سرفروش، زیادہ زور آزما نظر آتے ہیں۔ ان کے سیاسی افکار میں اقبال سے زیادہ حریت اور زیادہ خروش ہے۔ اقبال بھی ہندوستانی ہونے کی حیثیت سے سوچتے ہیں، وہ بھی ہندوستان کی نکبت، زوال، اور غلامی پر خون فشاں

نظر آتے ہیں۔ ان کے دل میں بھی ایک ہوک سی اٹھتی ہے۔ لیکن جوش زیادہ بلند سطح سے نالہ کش نظر آتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ اقبال پنجاب کے رہنے والے تھے، جہاں مسلمان تناسب آبادی کے لحاظ سے برادران وطن سے بڑھے ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ اقبال کی تربیت ذہنی ایک خاص قسم کی مذہبی فضا میں ہوئی۔ وہ صرف یہ تصور کر سکتے تھے کہ ہندوستان کے امن و سکون کے لیے غیر مسلم اقوام سے روادارانہ تعلق بہ حیثیت ایک قومی عنصر کے مسلمان قوم کا اخلاقی فرض ہے، ان کو کسی معاشرتی مجبوری، یا سیاسی انفعالیت کا تصور نہ تھا۔ اس کے برعکس جوش صوبہ اودھ کی پیداوار ہیں جہاں مسلمانوں کی تعداد، قوت اور تعلیم برادران وطن سے بہت کم ہے اور اس پر طرہ یہ کہ جوش کی مذہبی تربیت بھی بہت ضعیف، مضمحل اور دھندلی تھی، یہی وجہ ہے کہ جوش کی طنزیات میں 'مذہب' پیشوایان مذہب اور مراکز مذہب پر سخت قسم کی پھبتیاں نظر آتی ہیں۔ ان کی نظم (مولوی) پڑھ کر اگر ایک طرف ہمیں ان کی قادر الکلامی، طنز نگاری اور رجحو کے لطائف سے مخظوظ ہونے کا موقع ملا، تو اسی کے ساتھ ہماری آنکھوں سے خون کے دو قطرے بھی ٹپک پڑے۔ جوش کی یہ انتہائی محرومیت ہے کہ ان کو اقبال کی طرح کسی دل والے' پاک سرشت انسان کا فیض صحبت نصیب نہ ہوا،

اس میں شک نہیں جوش نہایت دردمندانہ لہجہ میں قوم کو اتحاد اور ربط باہم کی طرف بلاتا ہے لیکن جوش کی عملی سیاسی زندگی اقبال سے زیادہ پست، مردہ

اور بے کیف ہے، وہ سیاسی تصورات تو بلند بانگ دعوؤں کے ساتھ پیش کرتے ہیں لیکن ہمارے سامنے کا کوئی ایسا کارنامہ نہیں جن کو ان کی عملی سیاسی زندگی کا نتیجہ کہہ سکیں۔ اس کے برعکس اقبال نے بڑی حد تک عملی کام بھی کیے، گو ایک فلسفی شاعر کی حیثیت سے انھوں نے جو نظریات سیاسی پیش کیے وہ ان کے سیاسی اعمال سے ہم آہنگ نہ ہو سکے۔

اقبال ایک مفکر تھے، فلسفی تھے، جوش کا میلان اس طرف نہیں رہا۔ ان کا سارا سرمایہ زندگی ادب اور شعر ہیں، اقبال نے اپنی قومی اور سیاسی مجموعہ زندگی کی ترتیب نفسیات، مذہبیات، اور فلسفہ پر رکھی، اور اس لیے ان کی سیاسیات خواہ عملی ہو یا نظری، ان کی فکر عمیق کا نتیجہ ہوتی ہے، اس کے برعکس جوش محض شاعرانہ کیفیت و حال سے کام لیتے ہیں۔ ان کے سیاسی تصورات نفسیات انسانی کے رموز و حقائق کے تجزیہ و تحلیل کا نتیجہ نہیں، جوش کے دل میں ایک حال پیدا ہوتا ہے اور وہ بلا کسی فکر و تعمق اس کو ہمارے سامنے پیش کر دیتے ہیں، جوش نے اپنی قومی نظموں (آدمی رسے لے خدا، اور ذہنیت اور مسلمان) میں جو پیام دیا ہے وہ بہت بلند و پاکیزہ ہے اور اس لیے قدرتی امر تھا کہ مسلمانوں کے وہ ادارے جن سے ان قومی جذبات کے پامال ہونے کا اندیشہ ہو جوش کے اندر غم و غصہ پیدا کریں یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ایک دلچسپ ہجویہ نظم "پیرزن لیگ" لکھی اور اپنے دل کا غبار نکالا۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ فنی اعتبار سے یہ نظم ناقص، تشنہ اور مبہم ہے، انھوں نے نہ فیصلہ کن انداز میں کوئی بات کہی اور نہ اس کے روشن یا ایجابی پہلو پر کوئی بحث کی، حالانکہ یہ بھی ایک اہم نقطۂ خیال ہونا چاہیے تھا کہ (پیرزن لیگ) کی رعنائیاں کیوں ہیں اور لوگ ان پر شیدا کیوں ہوتے جاتے ہیں، مگر جیسا کہ ہم نے ابھی سطور بالا میں عرض کیا، جوش جو کچھ کہتے ہیں شاعرانہ حال میں کہہ جاتے ہیں فکر و نقد سے ان کو کوئی کام نہیں۔

مذہبیات اور جوش و اقبال

اقبال کی نشو و نما مذہبی فضا میں ہوئی، ان کو مذہبی بزرگوں کی پاک اوضاع، خلوص اور للہیت پر نزدیک سے نظر ڈالنے کا موقع ملا، مذہبی اعمال، اوامر و نواہی نے بچپن ہی سے ان پر گہرے اثرات چھوڑے، اس کے برعکس جوش کو لکھنؤ کے عیش کوش تمدن سے واسطہ رہا، دونوں شاعروں کی ابتدائی زندگی کے ان اثرات کو آگے چل کر ان کی شاعرانہ شخصیت کی تعمیر میں بہت کچھ دخل ہے، اسی مذہبی تصور نے اقبال کو خالص ہندوستانی شاعر بننے نہ دیا، جوش اس میدان میں اقبال سے آگے بڑھ گئے، گو فکر و نظر میں اقبال کی سی گہرائی اور وزن نہ پیدا کر سکے، اقبال نے "اسلامی شاعر" بن کر اس کمی کی تلافی کر دی، جوش میں گو ہندوستانی شاعر بننے کے آثار و نقوش زیادہ ہیں لیکن ان میں "حال" ہی حال ہے کوئی فلسفیانہ تعمق نہیں، یہ تو کمی تھی ہی، اس پر طرہ یہ

کہ جوش نے اپنے مذہبی اضمحلال یا یوں کہیے اپنی مذہبی لاپروائی کو اپنی طنزیات کے پردہ میں چھپانا چاہا اور طرفہ یہ کہ اپنی طنزیات کا موضوع بھی انھوں نے اسلامیات ہی کو قرار دیا۔ میں اپنی اس تحقیق کے ثبوت میں یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ جوش کے یہاں جو مذہبی نظمیں ہیں وہ یکسر تخریبی پہلو رکھتی ہیں اور منفیانہ رنگ کی حامل ہیں یہاں تک کہ ان کی نظم (پیغمبر اسلام) میں بھی ان کا منفیانہ رنگ نہ چھپ سکا حالانکہ اپنے گمان میں جوش صاحب نے بڑی عقیدت سے یہ نظم لکھی ہے، اس اعتبار سے جوش، اقبال سے تو خیر کیا، احسان سے بھی بہت پیچھے ہیں۔ اقبال دنیائے اسلام کا قابل احترام شاعر تو خیر تھا ہی مگر وہ ہندوستانی شاعر بھی تھا۔ جوش کی "ہندوستانیت" بلند سطح پر پہونچی لیکن ان کا اسلامی رنگ اس قدر مضمحل اور بے آب بن کر رہ گیا کہ اردو زبان کے نوجوان شاعر سے بھی جوش صاحب آنکھ نہیں ملا سکتے۔ احسان اور جوش دونوں نے "پیغمبر اسلام" پر نظمیں لکھیں ہیں لیکن احسان کے یہاں ولولۂ ارادت اور کیف ہے اس کے برعکس جوش صاحب نے اپنے شک و ارتیاب اور نامذہبی بے توجہی کو عقیدت کے پردہ میں چھپانا چاہا ہے

"ضرب کلیم" کے اس حصہ کو پیش نظر رکھئے جس میں اقبال نے اسلامیات کے سلسلہ میں نظمیں کہی ہیں اس میں شک نہیں عہد حاضر کے اسلام پیشوایان

مذاہب اور مراکزِ مذہب پر انھوں نے بھی طعن کیے ہیں لیکن اقبال کے لہجہ میں سوز و گداز ہے اور ان کا مطمحِ نظر قوم کی اصلاح ہے۔ اس کے برعکس جوش صرف طنزیات سے کام لیتے ہیں اور اس میں ایک تلخی، خشونت اور تمسخر ہوا کرتا ہے اور طنزیاتِ اقبال کا افادی رنگ جوش کے یہاں بالکل مفقود ہے۔

جوش نے فکر و نشاط میں جو نظمیں مذہبیات سے متعلق لکھی ہیں ان میں یہی نقص اور سطحیت پائی جاتی ہے وہ اپنی نظم (ہوشیار) میں قوم کو دین پناہوں سے تنبیہ کرتے ہیں (شیطانی زہد) اور (پندارِ عبادت) میں مذہبی لوگوں کی بداعمالیاں پیش کرتے ہیں (خانقاہ) اور (شیخ کی مناجات) میں مذہبی مرکز پر پھبتی کہتے ہیں "شیخ جی" کی ہجو کرتے ہوئے ان کی عبادت کی غرض و غایت کا مرقع کھینچتے ہیں لیکن ہر جگہ یا تو صرف مذہب سے کھیلتے ہوئے نظر آتے ہیں یا انشاء کی طرح مسخرے معلوم ہوتے ہیں۔ افسوس ہے کہ ان کی کتابوں میں کوئی ایسی نظم نہیں جو ان کے بلند تصورِ مذہبی پر دلالت کر سکے۔

ناانصافی ہوگی اگر ہم "فکر و نشاط" کی "مذہبی طنزیات" کے ساتھ "شعلہ و شبنم" کی اصلاحی نظموں کا تذکرہ نہ کریں، ان نظموں میں زیادہ اہم اور مشہور "ذاکر سے خطاب"، "متولیانِ وقفِ حسین آباد سے" اور "سوگوارانِ حسین سے

خطاب" ہیں بیشک ان نظموں کے ذریعہ جوش نے ایک خاص اسلامی فرقہ کی اصلاح کی ہے لیکن جوش کی ساری قومی شاعری فرقہ پرستی سے بلند نہ ہو سکی اور باایں ہمہ دعوائے آزادی و لامذہبیت جوش صاحب دائرہ "شیعیت" سے باہر نہ نکل سکے۔ یہ ہے جوش کی "اسلامی شاعری" جس پر بجائے سر دھننے کے کفِ افسوس ملنا چاہیے۔

اخلاقیات اور جوش و اقبال

اقبال اور جوش کی شاعری میں جس طرح سیاسی اور مذہبی اختلافات ہیں اسی طرح اخلاقی اختلاف بھی ہے۔ اقبال سنجیدہ، محتاط اور گہرے نظر آتے ہیں یہ نتیجہ ہے اس امر کا کہ ان کی زندگی پر اسلامی اخلاق کا اثر ہے۔ اقبال کی شاعری میں ان کی بلند اخلاقی زندگی کی جھلک موجود ہے اس کے برعکس جوش کے اخلاق کے دو رُخ ہیں ایک وہ جو پیداوار ہے اس فضا کی جس میں انھوں نے نشو ونما پائی، عنفوانِ شباب کا عہد گزارا، اور دوسرا وہ جو تجربہ، استدادِ زمانہ اور وسعتِ تصور و مطالعہ نے ان کے اندر پیدا کیا۔ لیکن جب کوئی ہستی قوم کی متاع بن جاتی ہے تو اس کی زندگی کا ہر زاویہ معرضِ بحث میں آتا ہے اور اس حیثیت سے ان کی نجی زندگی کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

جوش کی بعض نظمیں ان کے نفسی تغیر اور روحانی انقلاب کو نمایاں کرتی ہیں اس سلسلہ میں "کالج کے نوجوانوں سے" "مسلکِ جوش" اور "بلوغِ حیات"

قابل توجہ ہیں۔

جوش نے ان نظموں میں خود ہی اپنی زندگی کے مختلف ادوار کا تذکرہ کیا ہے اور اپنی شخصیت کے مختلف تغیر پذیر آثار و نقوش دکھائے ہیں، ان کی نظم "ورکالج کے نوجوانوں سے" پڑھئے ان کی حیات رنگیں نظر کے سامنے آجائے گی لیکن جب بعد کو تجربہ نے ان کے نظریۂ زندگی میں تبدیلی پیدا کردی تو وہ ماضی کے ان ایام کا تذکرہ حسرت کے ساتھ کرنے لگے اور نوجوانوں کو یہ سمجھانے لگے کہ:

بس اک گمان جوانی ہے ورنہ حسن کہاں　　بس اک فریب نظر ہے جمال یار نہیں
جو زخم سر سے میسر نہ ہو وہ تاج غلط،　　جو خون دل سے نہ پیدا ہو وہ بہار نہیں

"یار صادق" میں بھی انھوں نے اپنی کامرانی، و اقبال مندی کے ترانے گائے ہیں جبکہ نہ صرف وہ کسی سے محبت کرتے تھے بلکہ محبت کا جواب محبت سے دیا جاتا تھا۔ فرماتے ہیں:-

یہ بھی غلط کہ مجھ کو جوانی کے دور میں　　کوئی قمر جمال و سمن بر نہیں ملا

یہ منزل یہیں ختم نہیں ہوتی ہے بلکہ اور آگے چلتی ہے۔

یہ بھی غلط کہ مجھ کو جوانی کے دور میں　　خود مجھ پہ جو فدا ہو وہ دلبر نہیں ملا

ان نظموں میں جوش نے اپنی ابتدائی زندگی اور اخلاق کو نمایاں کر دیا ہے ــــ ان کے اخلاق کا یہ ابتدائی دور تھا، اس میں بتدریج ترقی ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ رفتہ رفتہ اخلاقیات کی اس بلند سطح تک پہونچ جاتے ہیں جہاں

پھر چونکہ بائرن نے Byron [illegible] لکھی اور جوش نے "بلوغ حیات"
بائرن کی اس نظم اور جوش کی "بلوغ حیات" میں عجیب و غریب مماثلت ہے
بائرن بھی طوفانِ زندگی سے نبرد آزما تھا جوش نے بھی ہنگامہ و انقلاب
سے زور آزمائیاں کیں آخر جذبات میں ٹھہراؤ ہوا، دونوں نے مڑ کر زندگی کو
دیکھا اور مسکرا دیئے اپنی ابتدائی ہنگامہ پرستی، معاشرتی [illegible] اور [illegible]
نبرد آزمائی پر نظر ڈالی اور حسرت حاصل [illegible] "بلوغ حیات" اور
[illegible] معلوم ہوتا ہے جوش
نے بائرن سے متاثر ہو کر یہ نظم لکھی ہے [illegible] لکھا تھا کہ جوش
اور بائرن [illegible] ہم آہنگی پائی جاتی ہے
بائرن [illegible]
انقلاب [illegible]
ہوئے [illegible]
[illegible]

[illegible]:

[illegible]

[illegible]

[illegible]

یہ ہے وہ اخلاقی تبدیلی جو امتداد زمانہ، تجربہ اور تصورات نے جوش کے اندر پیدا کی، وہ پہلے کیا تھے جوش و غضب، ہنگامہ و معرکہ، غرور و خود بینی، جس کا بایرن تذکرہ کرتا ہے جوش میں بھی موجود تھی لیکن "زمانہ" کے زبردست ہاتھ نے روح و نفس میں ایک انقلاب پیدا کر دیا۔ بایرن اکثر شبہ تا ہوا کہتا ہے جوش بھی اسی باعث اپنے "سینہ میں اک نیا احساس پاتے ہیں"

فلسفہ اور جوش و اقبال

شاعری کی اس صنف میں اقبال و جوش کا کوئی موازنہ نہیں۔ نہ تو جوش کا مطالعہ وسیع نہ اقبال کی طرح باضابطہ انھوں نے فلسفہ کی تعلیم حاصل کی، جوش صرف جذباتی شاعر ہیں وہ نہ کبھی مفکر رہے اور نہ مسائل کائنات پر بحیثیت فلسفی ہونے کے انھوں نے نظر ڈالی، حقیقت یہ ہے اقبال اپنی یہ شاعرانہ خصوصیت اپنے ساتھ لے گئے ہیں۔ وقتاً ان کے تمام شعراء میں ان کا کوئی جانشین نظر نہیں آتا، جوش اپنی زندگی کی بڑی منزل تمام کر چکے اب ان سے تو ہم یہ توقع نہیں کر سکتے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ فلسفہ کا باضابطہ مطالعہ کرنے کی دوسری لیں گے اور ان حقائق کے امتزاج سے وہ ایک نیا ہیولیٰ تیار کر کے اردو شاعری کو فائدہ پہنچائیں گے علی اختر صاحب زاویہ گزین ہو چکے۔ احسان کا میلان ترقی کی طرف ہے۔ ان کی عمر اور ذوق سے ہمیں توقعات ہیں، وہ ابھر سکتے ہیں لیکن ان کا سا ذوق مشاعرہ در پیش ہوتا تھا، وہ رہ گیا ہے اس کی ذمہ داری ہماری مجلسی دھراتی

زندگی پیدا ہوتی ہے۔ کاش احسان صاحب باضابطہ کچھ پڑھنے اور سیکھنے کی سعی کریں لیکن شاید وہ اپنی موجودہ زندگی پر مطمئن ہیں — یہ قناعت یا شیر بہتی نہیں کم ہمتی ہے اور ان کے مستقبل کے لئے مہلک !

جوش کی کتابوں میں سے "شعلہ و شبنم" کی نظمیں اکثر و بیشتر فضائی تاثرات کی پیداوار ہیں اسی طرح "نقش و نگار" بھی جوش کے عمیق مشاہدات و تصورات کا نتیجہ نہیں، البتہ "فکر و نشاط" اور "حرف و حکایت" کی بعض نظمیں ہمیں چونکا دیتی ہیں اور ہم ذرا سنبھل کر بیٹھ جاتے ہیں۔ یہ نظمیں اقبال کی ایک ہلکی سی یاد دلا جاتی ہیں۔

جوش کی دو نظمیں ہیں "جوانی کا بستر مرگ" اور "جھریاں" جو ان کی عمیق فکر کا نتیجہ ہیں، فنانی کو گلگشت چمن رلاتا تھا وہ "ورق گل" پر اپنا منہ رکھ کر آپے سے باہر ہو جاتا تھا۔ جوش نے بھی "جھریوں" میں جوانی کی رعنائیاں دیکھیں اور رعنائیوں کے اس انجام پر آنسو بہانے لگا۔

نظر کر جھریوں سے شیشے کے مٹے ہوئے رخ پر یہ وہ بستر ہے دم توڑا ہے جس پر نوجوانی نے

جوش صاحب کی ایک نظم کا عنوان ہے "فریب ہستی" اس میں کلی وہ مفکر اور رمز شناس فلسفی کی طرح پھول کی تخلیق، اس کی شگفتگی، نکہت بیزی اور پھر فسردگی، پراگندگی، اور پامالی پر خوں فشانیاں کرتے ہیں اس نظم کے آخری شعر یہ ہیں :

یہ کیا نظام ہے معبود باغ ہستی کا — کھلے جو صبح کو وقت غروب کملائے

جب ایک پل میں ہو تعمیر اور وصال خراب — تو کس امید پہ کوئی فریب ہستی کھائے

اسی طرح ان کی یہ حقیقت شناسی "موتی یا شبنم" میں بھی جھلکتی ہے کس بے پناہ انداز میں فرماتے ہیں:

پست جوانی کی آنکھیں جس چیز کو موتی کہتی ہیں — دیکھیگی جو پیری جھک کے اسے اک قطرۂ شبنم پائیگی

جوش کی نظمیں "سہاگن بیوہ" اور "ایک تقابل" ہماری معاشرت اور عمران سے متعلق ہیں۔ "سہاگن بیوہ" بہت لمبی ہے۔ یہ نظم جوش کے تمام نقوش شخصیت کی حامل ہے ان کا رومانی تصور، ان کی شاعرانہ محاکات، ان کا مصلحانہ پیام اور آخر میں ان کی فلسفیانہ بصیرت بھی نمایاں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ نظم جوش کے ماضی اور حال کا آئینہ ہے ان کی کم نظمیں ایسی ہیں [illegible] کی تمام خصوصیات یکجا اس مکمل طریقہ سے نظر آئیں۔

"ایک تقابل" میں جوش کی اخلاقی زندگی کا وہ رخ نظر آتا ہے جسے [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اس کے برخلاف جوش پر فطرت اس قدر مہربان نہیں رہی ہے۔ انسان کے دل میں ایسی ہوک اٹھنا ان کے "دل والے" ہونے کی دلیل ہے۔

پلیٹ فارم پر دو گاڑیاں آکر ٹھیرتی ہیں دوسرے درجے کے ایک ڈبے کے سامنے تیسرے درجے کا ڈبہ ہے اس میں مزدور، غریب اور فلاکت زدہ انسان ہیں اول الذکر میں امرا و سرمایہ دار سفر کر رہے ہیں، جوش دونوں ڈبے دیکھتے ہیں، اور بلندی و پستی، امارت و غربت کا فرق ان کو بیتاب کر دیتا ہے۔ کس دردناک لہجہ میں فرماتے ہیں:

ہے اقتضائے فطرت، عدل و تناسب کی کمی   اس طرف کئی آدمی تھے اس طرف ایک آدمی

جوش و احسان کا تقابلی مطالعہ

اقبال، جوش اور احسان اپنی زندگی اور تجارب زندگی کے لحاظ سے بالکل علی علیحدہ چیز ہیں، اقبال مفکر تھے، جوش صاحب حال، نہ اس سے زیادہ ان کی صوفیت نہیں جس کی جوش کو کبھی ہوا بھی نہ لگی "ہائے کمبخت" ہے اور احسان مفکر بھی ہیں اور صاحب حال بھی، اقبال کے افکار کو منظوم صورت بخشی جلا دی، جوش کی ادبی بلند پایگی نے ان کے "حال" میں رنگینی، در کلام میں کشش پیدا کی لیکن افسوس ہے احسان کا دامن ان دونوں سے معرا ہے۔ رومی کو اعتراف تھا "ما از پئے سنائی و عطار آمدیم" ہمارا احسان بھی اقبال اور جوش کے نقش قدم پر چلا، احسان نے اقبال اور جوش کا محض تتبع کر کے مطمئن نہ رہا بلکہ

اس لیے اپنے اس ہیولیٰ میں اپنی انفرادیت کا تخلیقی رنگ بھی بھرا۔ احسان کی شاعری کا ہیولیٰ تین اجزا سے بنا ہے، اقبال کی گہرائی، جوش کی ادبیت، اور خود احسان کی درد بھری زندگی، یہ نقوش اس کی شاعری کے ہر ہر پہلو میں نمایاں ہیں اقبال کی طرح وہ فکر و شعور سے بھی کام لیتا ہے ضبط، شب سیاہ، خواب زندگی پڑھیے تو آپ کو احسان کے متفکرانہ رجحان کا اعتراف کرنا پڑے گا۔ اسی طرح جوش کی رومانیت، ادبی انداز، شاعرانہ جمال احسان کی بہت سی نظموں میں موجود ہے۔ تقابلی مطالعہ کے لیے دونوں شعرا کی بعض نظمیں قابل لحاظ ہیں[1] ان نظموں کو پڑھنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ احسان نے جوش کا نہ صرف کافی مطالعہ کیا ہے بلکہ انھوں نے جوش کی تقلید و تتبع کی کوشش بھی کی ہے۔ آپ جوش کی کتاب "نقش و نگار" کے اس حصہ کو پیش نظر رکھیے جو "مطالعہ و نظر" کے عنوان کے تحت ہے، احسان نے بالکل اسی کی تقلید میں طبع آزمائیاں کی ہیں جو "جادۂ نو" کے نام سے ہمارے سامنے ہے۔

احسان کی انفرادیت

یوں تو احسان کا انفرادی رنگ اُن نظموں میں بھی ہے جو اس نے اقبال اور جوش کی تقلید میں

---

[1] (جوش) سہاگن بیوہ (جوش) جنگل کی شہزادی (جوش) گنگا کے گھاٹ پر (جوش) بھکارن شہزادی (احسان) نوعروس بیوہ (احسان) دیہاتی دوشیزہ (احسان) ندی کے ساحل پر (احسان) افکار پریشاں (احسان)

کہی ہیں لیکن بعض ایسی نظمیں بھی ہیں جو صرف احسان ہی کا ذہن خلاق پیدا کر سکتا تھا۔ اس موضوع پر ایسی اثر انگیز نظمیں نہ اقبال نے کہی ہیں نہ جوش نے، یہ احسان کی آپ بیتی ہیں جہاں اقبال اور جوش کا ذہن پہونچ نہیں سکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال تو بلندی و پستی دونوں جگہ قبولیت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں لیکن جوش کو امرا زیادہ پسند کرتے ہیں اور احسان کو غربا، احسان غریبوں کا شاعر ہے۔ اس کے شعر کا موضوع بستر سنجاب کی بجائے بوریا ہے۔

احسان کی نظم "مز[illegible]کی موت" اردو زبان کے غیر فانی شاہکاروں میں سے ہے۔ [illegible] "سہاگن بیوہ" میں جس طرح جوش کی پوری شخصیت اور ان کا ماضی و حال نمایاں ہے اسی طرح "مزدور کی موت" احسان کی [illegible] گئی تصویر ہے۔ [illegible] نظر آئے۔ احسان اگر اپنی پوری زندگی میں صرف یہی ایک نظم کہہ جاتا تب بھی اس کی حیات [illegible]

شاعرانہ [illegible] بھی [illegible]۔

"[illegible]

سکتا تھا جو "میرا گھر"، "نجمہ فاطمہ" اور "خندۂ عروس" لکھ سکے۔ اقبال کو یہ دن دیکھنا نصیب نہ ہوا، اور جوش بھی اس نوع کا کوئی المناک تصور نہ کر سکتے تھے۔

جوش حیدرآباد میں رہ کر ملیح آباد کو یاد کرتے ہیں۔ اپنی بے وطنی کا غم،

احباب کی یاد، وطن کی فضا، سب کچھ لکھ جاتے ہیں لیکن ان کا اثر قاری پر اس قدر گہرا نہیں ہوتا جس طرح احسان "میرا گھر" میں ایک پائیدار نقش چھوڑ جاتے ہیں اسی طرح جوش کی "قلب ماہیت" اور احسان کی نظم "خندۂ عزم" سامنے رکھئے اور فیصلہ کیجئے کہ جوش اور احسان میں اثر آفرینی کے لحاظ سے کون کامیاب ہے جوش کے لہجہ میں خشونت اور طنز ہے، احسان کے نالہ میں درد اور تلقین جوش کا انداز خطاب، بلیغ اور شاعرانہ ہے احسان کا انداز سلیس اور حکیمانہ، احسان کو جب مقدر نے وطن سے بہت دور پہنچا دیا یعنی پھینکا تو اس کو ایک مدت کے لئے وطن کی زیارت بھی نصیب نہ ہو سکی۔ اس دوران میں اس کا گھر گر گیا۔ ایک زمانہ کے بعد جب وہ اپنے وطن میں آتا ہے تو اپنے گھر کا نقشہ اس کو بیحد متاثر کرتا ہے، اس نے ایک نظم لکھی، جس کے آخری اشعار نشتر کی طرح دل میں پیوست ہو جاتے ہیں۔ کہتا ہے۔

میں تو اپنی سخت جانی سے یہ صدمہ سہہ گیا   میرے غم میں میرا گھر برباد ہو کر رہ گیا
[illegible]

دل بھر آتا ہے روکوں کس طرح انسان ہوں   آہ میں اپنے وطن میں ہوں مگر مہمان ہوں

یہ ہوک اقبال اور جوش کے دل میں کہاں سے آتی۔

احسان لائل پور (پنجاب) کے ایک مشاعرہ میں جاتا ہے، اس کا لباس

پھٹا اور بڑا ناسب اس کی ہیئت غریبی اور مفلسی کی تصویر کھینچتا ہے کا ایک نادان دوست "انور" ہنس پڑتا ہے، انور کی یہ بے محل ہنسی احسان کے دل و دماغ پر ایک جانکاہ اثر ڈالتی ہے، شاعر جس دور پہلو میں ایک نازک دل رکھتا ہو جو اس کو چوٹ لیتا ہے، اس کیفیت کو اس نے "خندۂ غرور" میں بیان کیا ہے۔

یہ نظم انسان کے باطنی اخلاق اور سرشت کی ایک جیتی جاگتی تصویر ہے۔ جوش نے بھی دکن میں اپنے ایک دوست "مدعی ہوش یا بے ہوش" کو بدلتا ہوا پا کر ایک نظم لکھی، اور جذبات کو سیراب کیا۔ جوش با عتبار بیان و روانی جذبات کے لحاظ سے بہت کامیاب ہیں لیکن حق کے ساتھ لہجہ میں تلخی ... ان میں طنز غصہ اور عتاب پایا جاتا ہے، اس کے برعکس احسان بہت ہی نرمی، سلاست اور صفائی کے ساتھ دوست کے دل و دماغ میں ایک اخلاقی ردعمل پیدا کرنا چاہتا ہے۔ جوش کی طرح احسان نے طنز، غم و غصہ کا اظہار نہ کیا بلکہ ایک حکیم کی طرح مرض کی اہمیت پیش کی اور اس کے برے اثرات کا مرقع کھینچا۔ دیکھئے کس پیرایہ انداز میں کہتا ہے:

بے خبر یہ تیری بے وقت ہنسی خوب نہیں   ایسی باتیں مرے اللہ کو مرغوب نہیں

ہمارے نوجوان شاعر نے جس حکیمانہ انداز میں "انور" کو سمجھایا ہے اس سے بہتر طریقہ موعظت اخلاقیات کی عملی تاریخ میں نہیں مل سکتی۔ یہاں لاہور میں قلعہ کی دیوار سے گر پڑتا ہے ایک عورت "کنیز فاطمہ" اس کو بے پناہ سمجھ کر اپنے گھر لے آتی ہے

تیمارداری کرتی ہے۔ احسان اس ہمدرد عورت کو بہن کی طرح چاہنے لگتا ہے اور جب یقینی ہو
تو ہو سکا ایک سہ پہر روز مرثیہ لکھا ہے پیکرِ شہزادِ الف کے عنوان سے ہی احسان نے اس نظم میں جس والہانہ محبت
کا اظہار کیا ہے اس سے اسکی شرافت اخلاق اور محسن پرستی کا اظہار ہوتا ہے۔

تیری بخشش کا ہوں قائل مرتے دم تک اے بہن   جانتا ہوں تیری تعمیرِ وفا خام نہیں

اور آخری شعر جو اپنی منہ بولی بہن کے غم میں جس تاثر کا اظہار کیا ہے اس سے
احسان کے غیر معمولی جذبۂ وفا شعاری کا ثبوت ملتا ہے۔

خواہشِ مرگِ جوانی پہ جیئے جاتا ہوں   زندگی زہر ہے مجبور ہے پیے جاتا ہوں

احسان کا رنگِ تغزل

احسان نے اردو زبان میں بحیثیت نظم نگار شہرت حاصل کی، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ غزل گو کی حیثیت سے ناکامیاب ہیں اس باب میں جتنی رائیں ہیں وہ یا تو نتیجہ ہیں اس امر کا کہ اردو ادب کے بعض نقادوں نے محض اپنے ذاتی رجحان کی بنا پر تنقید کی یا ان میں بعض نے دیدہ و دانستہ ناانصافی کی، اس باب میں نیاز صاحب نے جو رائے دی ہے وہ تنقید صحیح اور مذاق سلیم کی بہترین مثال ہے[۱]

اقبال اور جوش

اقبال، جوش اور احسان تینوں نے غزلیں کہی ہیں اقبال کی رہبری داغ کے ہاتھ آئی تھی، داغ گو ہماری زبان کا ایک ناقابل فراموش شاعر تھا، لیکن اقبال کا رجحانِ مذاق اس سے

۱؎ نگار سالنامہ ۴۲ء

بالکل مختلف تھا اقبال سنبھل گیا، ورنہ گمراہ ہوجاتا، اور ہمارا ادب ایک بہت بڑے ذخیرۂ شعر سے محروم ہوجاتا۔ اقبال نے جو غزلیں کہی ہیں ان میں کوئی خاص بات نظر نہیں آتی۔ جوش کا حال اس سے بھی بدتر ہے۔ جوش غزل کے مخالف ہیں، ملک میں اس پر ہنگامہ ہوا، اور میرا خیال ہے یہ ہنگامہ بیجا نہ تھا۔ جوش میں صلاحیت ہی نہ تھی کہ وہ دورِ حاضر کی غزل گوئی کا ساتھ دے سکیں، ان کا ذوق، ریاض، امیر اور داغ کا رنگ چاہتا تھا، اودھ کی شمعِ حکومت کے بجھ جانے کے بعد اُردو شاعری کے مذاق میں ایک انقلاب پیدا ہوچکا تھا، اس انقلاب نے اگر ایک طرف اصغر اور جگر پیدا کئے تو دوسری طرف حسرت اور فانی، احساس اور پسند میں اتنی تبدیلی ہوچکی تھی کہ "صنم خانہ" اور "گلزار" کے لئے ہمارے ادب میں مزید گنجائش نہ تھی، یہی وجہ ہے کہ [illegible] غزل گوئی میں کامیابی نہ ہوئی۔ اب اس "جراحتِ ناکامی" کو انھوں نے دوسرے روپ میں پیش کرنا شروع کردیا۔ جوش اگر خموش رہ جاتے [illegible] کرلیتے تو ان سے [illegible]

جوش صاحب غزل گوئی کی حیثیت سے ناکام [illegible] مشق ہیں، ان کی غزلوں میں ان کا کوئی انفرادی رنگ نہیں، انھوں نے ناسخ مشق کی حیثیت سے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے اس میں نہ کوئی کشش ہے اور نہ کوئی وقعت۔ جوش

صاحب فرماتے ہیں:

آج تک غالبؔ ہیں ان پر وہ رقیب روسیاہ
کر چکا ہے زندگی جو میرؔ و مومنؔ کی تباہ

تعجب ہے جوشؔ صاحب کے ذوق پر اور حیرت ہے ان کے اس مہمل فیصلہ پر کیا تغزل، ہیں صرف "رقیب روسیاہ" کی گلہ پردازیاں ہوا کرتی ہیں، اور کیا واقعۃً "میرؔ و مومنؔ" اپنے افکار عالیہ کا دفتر چھوڑ کر اپنے کو تباہ کر گئے اگر میرؔ تباہ ہو گیا، مومن ناکام رہا تو جوشؔ صاحب کا اپنے باب میں کیا فیصلہ ہے؟۔

میرؔ تو تباہ ہونے کے بعد بھی دو سو برس سے بچہ بچہ کی زبان پر ہے، میر حسنؔ، ناسخؔ، اور غالبؔ ہی اس کا اعتراف نہیں کرتے بلکہ آج بھی جبکہ اُردو شاعری نے نئے اسالیب اختیار کر لئے ہیں میرؔ و مومنؔ کا اُردو ادب میں ایک خاص مقام ہے، جوشؔ صاحب کا یہ نقد تغزل اپنی بے بسی اور کمزوری کو بے نقاب کر رہا ہے، جوشؔ صاحب نے اپنے زعم میں مسلسل غزلیں کہکر ایک اسلوب جدید کی بنیاد ڈالی ہے اور دنیا میں اپنے تجدد اور بدیعۂ فکر کی ایک یادگار چھوڑنا چاہتے ہیں، یہ اور بھی بے معنی اور مہمل سی چیز ہو کر رہ گئی ہیں، بات یہ ہے کہ جوشؔ صاحب جس پایہ کی نظمیں کہتے ہیں غزلیں نہیں کہہ سکتے، نظم تسلسل چاہتی ہے اور غزل بے ربطگی، نظم میں ایک تصور کو پھیلا کر بیان کرنے کی وسعت ہے، غزل میں ہر شعر ایک داستان کی اجمالی تصویر ہوا کرتا ہے، نظمیں لکھتے لکھتے جوشؔ صاحب تسلسل کے عادی

ہوگئے ہیں غزلوں میں بھی وہ اس سے نہیں بچ سکتے اور غزل کی نزاکت اس کی متحمل نہیں ہو سکتی، اپنے بیان میں جوش صاحب کو عیب یا نقص نظر آیا، اور باوجود کوشش کبھی وہ اس کو دور نہ کر سکے، تو پھر اس عیب کو ہنر بنانے کے لئے انھوں نے مسلسل غزلیں کہنی شروع کیں اور داد چاہنے لگے۔ یعنی

"کیا بنے بات جہاں بات بنائے نہ بنے" — [illegible]

اس شان غزل گوئی کے اعتبار سے اقبال اور جوش دونوں سے زیادہ کامیاب ہے۔ اس کی غزلیں بہت بلند ہیں، وہ قدرت کی طرف سے غزل گو ہی بننے کے لئے آیا تھا لیکن زمانہ اور ماحول نے اس کو نظم گو بنا دیا، اس کے تغزل کا حقیقی رنگ اس کی ہر نظم میں موجود رہے گا، جب وہ شعر کہنے کا [illegible] سے یقین کرنے کو جی چاہتا ہے، وہ غزل گو شاعر نہیں [illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible] — [illegible]
[illegible] — [illegible]
[illegible] — [illegible]
[illegible] — [illegible]
[illegible] — [illegible]
[illegible] دم مرگ صورت دکھا دی — میرے دل سے جینے کی حسرت مٹا دی

دیکھا اے دل وہ اٹھ رہی ہے نقاب — اب نظر آزمائی حجابی سے،
سیماب وار ہو یہ دل بے قرار کیوں — اللہ کوئی زینتِ محفل نہیں رہا،

نسائیات اس باب میں اقبال کا پیام بہت ہی متین اور سنجیدہ ہے اقبال کی نسائیات کا مطالعہ کرنے کے بعد ہم ان کو حکیم و صوفی تو کہہ سکتے ہیں یا پھر لیڈر لیکن شاعر نہیں کہہ سکتے، اس قدر محتاط انداز سے اور اس قدر سنبھل کر انھوں نے نسائیات پر طبع آزمائیاں کی ہیں کہ شعر میں حلاوت کی بجائے فلسفہ کا روکھا پن آ گیا ہے، اقبال طبعاً محتاط تھے، اخلاق و عادات پر اسلامی بزرگوں کی تعلیم و تربیت کا گہرا اثر تھا۔ احسان نسائیات میں اقبال اور جوش کے درمیانی راہ پر ہیں وہ ابتدا کرتے ہیں جوش سے لیکن ختم کرتے ہیں اقبال پر۔

بعض نظموں کی ابتدا تو انھوں نے جوش کی نظموں کو سامنے رکھ کر کی ہے مثلاً "دیہاتی دوشیزہ" کے ابتدائی اشعار پڑھئے اور "جنگل کی شہزادی" پر ایک نظر ڈالئے تو آپ کو یہ تتبع صاف نظر آئے گا۔ احسان کی شاعری گو پنجاب میں پروان چڑھی لیکن وہاں کی رومانی فضا کا اثر احسان پر نہیں، احسان زندگی کے جن سخت مراحل سے گزرا وہاں عشق و رومان کی فرصت کہاں! اس کی زندگی تو ان دھڑکنوں میں گزری کہ کل کا دن آلام کی کونسی نئی نئی تانتا ہے۔ بڑی وجہ ہے کہ احسان کے پورے سرمایہ خیال میں کہیں جوانی

کی امنگیں بہت کم نظر آتی ہیں حالانکہ جس سرزمین سے اس کا تعلق ہے وہاں "ریاض" و "امیر" کا رچا ہوا مذاق پھیلا ہوا تھا۔ اور اگر اس کو سکون ملتا تو ممکن ہے وہ کچھ مزے کی باتیں بھی کہہ جاتا۔ دیکھئے اس کا یہ شعر اس کی دبی ہوئی آرزو کی ایک دھندلی سی تصویر ہے۔

یہ اڑی اڑی سی رنگت یہ کھلے کھلے سے گیسو تری صبح کہہ رہی ہے تری رات کا فسانہ

لیکن اس کا یہ رنگ بالکل دب گیا ایسا دبا کہ باوجود کوشش کے بھی وہ اس کو نہ ابھار سکا، اس میں شک نہیں کہ اس نوع کی شاعری میں احسان نے جوش کی تقلید کی لیکن اس کی زندگی جن حالات میں بسر ہوئی وہ اس تقلید کے منافی تھے۔ اس نے "دیہاتی دوشیزہ" ولولہ کے ساتھ لکھی لیکن اس کا ولولہ خستگی دہر کے تصور میں گم ہو گیا، رومان سے ابتدا کی لیکن وہی رومان صلاح جمہور کی قربانگاہ پر بھینٹ چڑھ گیا، ان کی دوسری نظمیں "گھاس والی" اور "مزدور عورت" بھی اس خیال کی تائید کرتی ہیں، "عشق و مجبوری کے دوراہے پر ایک حادثہ" لکھ کر تو انھوں نے گویا ان تمام انتقادی اسرار کا اعتراف کر لیا ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ ہمیشہ رومانیت کو معاشرتی مسائل سے مسلسل ڈالتا ہے۔ کبھی کبھی وہ اپنے ماحول اور فضا سے بے نیاز بھی ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسی نظموں میں وہ اثر بیت اور وہ ولولہ نہیں ہوتا جو مزدور اور اس کی کہانیوں کی تمثیل میں اس کے یہاں پایا جاتا ہے۔

جوشؔ کے یہاں ایک نقص بھی ہے، جوشؔ، عورت کا رومانی تصور تو کر سکتے ہیں لیکن اس کے دوسرے اخلاقی لطائف اور جمہوری افادات پر روشنی نہیں ڈال سکتے، یہاں تک کہ خانقاہ میں بھی ان کو عورت کی نفسہ سامانیاں ہی نظر آتی ہیں اور کسی بزرگ کی صحبت میں بھی وہ اس کی اٹھکھیلیاں ہی دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس کے برعکس احسانؔ کے یہاں عورت کا رومانی تصور تو یقیناً فسردہ، اکثر بے آب و رنگ اور مضمحل ہے لیکن عورت کے دوسرے اخلاقی اور جمہوری فضائل پر اس نے جو نکتہ سنجیاں کی ہیں ان کو پڑھنے کے بعد ہم اس کو اقبال سے بہت قریب پاتے ہیں، جوشؔ اس اعتبار سے احسانؔ سے پیچھے ہیں۔ احسانؔ نے "پردہ" اور "غمزدہ" لکھ کر نسائیت پر عقیدت کے جو پھول چڑھائے ہیں ان کو ہماری سوسائٹی اور ہمارا ادب فراموش نہیں کر سکتا، احسانؔ، اقبال کی طرح دل کی گہرائی سے مذہب اور اسلامی معاشرت کا احترام کرتا ہے۔ "غمزدہ" میں احسان نے ایک سچی کہانی نقل کی ہے۔ ایک راہگیر لڑکے کا گزر گورستان کی طرف ہوتا ہے وہاں ایک کمسن بیوہ اپنے شوہر کی قبر سے چمٹی ہوئی نالہ و شیون کر رہی ہے، یہاں پر عورت کے خلوص کے اخلاق اور وفا کیشی پر اس نے جو تصورات پیش کئے ہیں ان کو پڑھنے کے بعد بے اختیار ہمیں فیضی کی "نل دمن" یاد آجاتی ہے۔ نل جب دمینتی کو تنہا چھوڑ کر آوارہ [illegible] ہو جاتا ہے تو دمینتی پر جو [illegible] [illegible]
[illegible]

بے پناہ اور عشق و وفا کی تمثیل لکھی ہے۔ اس نظم کا آخری شعر ہے:

صنفِ نازک کی وفا پر [illegible] دیوانہ ہو
شمعِ کشتہ پر [illegible] پروانہ اک

عورت کا یہی پُر احترام تصور تھا جس نے اقبال سے اپنی والدہ ماجدہ کی وفات پر "گورستان" لکھوائی، یہ نظم بڑی طویل اور پُرکیف ہے۔

اقبال اور گوئٹے

اقبال اور گوئٹے

گوئٹے اپنی نسلی خصوصیت اور مخصوص چلن کے لحاظ سے ممتاز طور پر جرمن تھا اسی طرح جس طرح والٹیر فرانسیسی، اور سقراط یونانی تھا۔ جرمنی کے مشہور شہر فرینکفرٹ میں پیدا ہوا، سیاسی اور تاریخی طور پر اس شہر کو جرمنی سے وہی علاقہ ہے جو لندن کو انگلستان اور اڈنبرا کو اسکاٹ لینڈ سے۔ گوئٹے کے ماں باپ دونوں عوامی سطح سے بلند تھے، دنیا میں ذہنی لحاظ سے جو اکابر ہوئے ہیں، وہ عموماً (اگرچہ ہمیشہ نہیں) معقول اور اچھی حالت میں رہنے والے والدین کی پیداوار ہیں، گوئٹے نے مارکوس انطونیس کی طرح اپنی ڈائری میں بہت شکریہ کے ساتھ ان مواہب اور اوصاف کو قلمبند کیا ہے جو اس کو اپنے والدین سے ورثہ میں ملے، باپ سے اس نے عقل کی مردانہ وار متانت، اور تمام چیزوں میں نظم و ترتیب کی شدید محبت حاصل کی

گوئٹے کی زندگی کے حالات انگریزی میں مسٹر لیوس، اور اے ہیوارڈ نے لکھے ہیں، ہیوارڈ "فاؤسٹ" کا فاضل مترجم ہے۔ گوئٹے کی سوانح حیات [illegible] ڈوینٹزر کی کتاب کا انگریزی ترجمہ بھی ہیگسلن نے شائع کیا ہے۔ گوئٹے نے بھی اپنی خود نوشت سوانح عمری مرتب کی [illegible] کا اعتراف کیا ہے [illegible] اسکاٹ لینڈ کے [illegible] کتاب گوئٹے کی [illegible] [illegible] ہیں، ان کا [illegible]

ماں سے اس نے زیادہ ذہنی اوصاف حاصل کئے، روح کی تازگی، خوش مزاجی، لطف کی صلاحیت، فکر و خیال کی صفائی، زبان کی روانی، خدا پر توکل، ماضی کی پریشانیوں اور مستقبل کی تشویش سے دائمی پرہیز، اور حال کے مشاہدے پر بہت و رانہ گرفت،

گوئٹے کو ماں باپ کے ظل عاطفت ہی میں لاطینی اور یونانی زبانوں کی ابتدائی تعلیم ملی، شروع ہی میں وہ فرانسیسی، انگریزی اور بالخصوص اطالوی زبانوں سے واقف ہو گیا، اس کے باپ کو اطالوی زبان سے خاص لگاؤ تھا، اس کے بعد بیٹا بھی اس کو مخصوص طور پر ترجیح دینے لگا، گوئٹے نے اطالوی زبان کی تحصیل محض اس کی ادبیات کے لئے نہیں کی تھی، بلکہ قدیم وجدید آرٹ کے کاموں کے سلسلہ میں، اطالیہ ان کاموں کا مخزن اور گہوارہ رہا ہے، ان زبانوں کی ابتدائی ہی تعلیم نے گوئٹے کی ذہنی نشوونما میں بڑی مدد پہونچائی -

سترہ برس کی عمر میں گوئٹے کو لیپزگ یونیورسٹی میں قانون کی تعلیم حاصل کرنے کے لئے بھیجا گیا، اس کے باپ نے اس کے لئے اس پیشہ کا انتخاب کیا تھا اس نے خود ہی اپنی ذہانت کی رہبری میں اسے پسند نہیں کیا تھا، لیپزگ میں بہ حیثیت ایک شاعر، ایک ادیب، ایک فلسفی، ایک سائنسداں اور ایک فن کار کے اس کا مقدر کافی طور پر نمایاں ہونے لگا -

گوئٹے کی افتاد طبع گہرے طور پر ابھری پڑی، اور انسانی ہمدردی کے ہر ایک سرو کار سے نازک طور پر پوری طرح اثر پذیر تھی، اس پر اجتماعی کشمکشوں

اور [illegible] نے اکادمی تخیلات اور تنقیدی تقریروں کی بہ نسبت زیادہ زور دار عمل کی [illegible] ناولوں نے تصویر کی فسردگی اور یکتائی کا احساس [illegible] فلسفہ، عمومی تاریخ، علم الاشیاء، آرٹ، جو کچھ [illegible] یا خواہش نے دعوت دی، اس کو گوئٹے نے سیکھا اور حاصل کیا۔

گوئٹے کی تعمیر [illegible] میں اس کی طبیعت کی فطری [illegible] اثر [illegible] کو بڑا دخل ہے۔ اس کی طبیعت کا [illegible] تھا کہ وہ ہر شخص سے کچھ سیکھتا اور ہر شے سے ربط پیدا کرتا۔ وہ خود کہتا ہے کہ "دنیا" کا اس پر بہت قوی اثر ہوتا تھا۔ گوئٹے کی زندگی میں [illegible] کوئی دشواری نظر آتی ہے [illegible] کی ضرورت، اس کی زندگی [illegible] کی [illegible] سے محفوظ تھی [illegible] عشق، داخلی احساس، اور [illegible] مناقشے [illegible] اس کی زندگی کا [illegible]

یہاں تک تو بچپن کے [illegible] طبیعت کی [illegible] ابتدائی تربیت [illegible] تعلیم، اعلیٰ تحصیل علم، اور پیشے کے انتخاب کے لحاظ سے گوئٹے اور اقبال [illegible] خاص مماثلت پائی جاتی ہے۔ لیکن جو چیز گوئٹے کو اقبال سے [illegible] بنا دیتی ہے وہ [illegible] جمالیاتی ذوق اور لسانیات کے باب [illegible] اخلاقی کمزوری ہے۔ دونوں شاعروں میں [illegible] مقام پر پہنچ کر ایک غیر معمولی فرق پایا جاتا ہے۔ اقبال کی ساری زندگی میں اس نوع کا [illegible] نہیں ملتا حالانکہ اپنی حساس فطرت کے لحاظ سے اقبال گوئٹے سے کسی طرح کم نہ تھے۔ پھر

بھی نسائیات اور نسائی جمال دل ربائی کے لحاظ سے وہ بالکل رواقی معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے یہاں بھی اس باب میں افلاطونی عشق کا کہیں پتہ نہیں ملتا، حالانکہ دانتے، گوئٹے، شیلے، کیٹس بھی نسائیات کے جمالیاتی اثر سے بہت زیادہ متاثر نظر آتے ہیں۔ گوئٹے کا ذوق نسائیات نہایت عمیق تھا یا ان کے شہود عشقیہ شاعرانہ رہے اور اردو کے بہت دل چلے اور عاشق مزاج استاد سخن مومن خاں کی یاد دلاتا ہے۔

گوئٹے کی داستان محبت بڑی لمبی اور دلچسپ ہے۔ سب سے پہلے وہ لیپزگ میں ایک شرابخانہ کی لڑکی انا کیتھرینا سے محبت ہوئی، لیکن عنفوان شباب کا ایک ناقابل لحاظ معاملہ تھا اور دونوں طرف سے محض خوشی اور مسرت کا معاملہ ہو کر گزر گیا۔ گوئٹے کی حالت ایسی نہ تھی کہ وہ شادی کا خواب دیکھتا، کیتھی بھی اس کے لئے انتظار کھینچنے کی زحمت گوارا نہیں کر سکتی تھی۔ بیلشوسکی نے گوئٹے کی داستان محبت شروع کرتے ہوئے بہت ہی بلیغ انداز میں لکھا ہے "ایک شاعر کی زندگی میں حسین عورت بہت ناقابل رد کشش پیش کرتی ہے، اس میں شک نہیں کہ جیسا کہ عام لوگوں کے ساتھ ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ وہ ایک مرد ہے اور وہ ایک عورت تھی، ان میں ایک دوسرے سے متاثر بھی اور دوسرے کا تکملہ بھی، ایک حد تک یہ بھی وجہ ہے اور زیادہ بڑی وجہ ہے کہ وہ ایک شاعر ہے جس میں دونوں باتیں ہیں۔ وہ دیکھتا بھی ہے

تیزی سے اور محسوس بھی کرتا ہے، گہرے طور پر، اور ادراکی مخلوقات کی دنیا میں وہ واضح
طور پر خدا کے جمیل ترین صنعت پارہ کے حسن کی تصویر کشی کرتا ہے۔ اس لیے کسی آدمی
کو برا نہ ماننا چاہیے۔ اگر میں صاف صاف کہوں کہ گوئٹے ہمیشہ عشق میں مبتلا رہا کرتا تھا۔
اور یہ کہ میں اس بات کو اس کے چلن میں ایک عظیم الشان وصف سمجھتا ہوں، اگر وہ ایسا
نہ کرتا تو نہ وہ نصف آدمی بن سکتا، اور نہ اس شاعر کا دسواں حصہ جو وہ تھا۔

اس کے بعد بلیکی نے گوئٹے کی داستان محبت شروع کی ہے۔ گوئٹے کا اولین
مشہور عالم عشقیہ معاملہ فریڈریکا کے ساتھ تھا، جو اسٹراسبرگ کے قریب میں ایک پہاڑی
گاؤں سیسنہیم کے ایک پادری کی لڑکی تھی، یہ اقرار کر لینا مناسب ہے کہ عشق و محبت
کے اس معاملہ میں گوئٹے کا دامن جو اس وقت اسٹراسبرگ میں طالب علم تھا اور قانون کی
سند کے لیے تیاری کر رہا تھا، بدنامی کے داغ سے پاک نہیں، ہر انگریز نے بلا
کافی تحقیقات کے لیکن پختہ فیصلہ کن انداز سے، ذہن نشین کر لیا ہے، کہ گوئٹے نے
اس دلکش نوجوان خاتون کے ساتھ بہت ہی شرمناک طریقہ سے بے وفائی کی،
اس کو چاہیے تھا کہ وہ اس کے ساتھ شادی کر لیتا، اور یہ کہ ایک لائق مخلوق کو
غیر شریفانہ انداز سے چھوڑ کر اچھا ہوا کہ اس جنس کے ایک کمتر درجہ کے نمونہ سے اس
کو واسطہ پڑا جس کے ساتھ ازدواجی مشغلوں میں وہ آگے چلکر گرفتار رہا، میں ایک
حد تک اس الزام کو مانتا ہوں، لیکن پوری طرح نہیں، اس سنگین الزام پر ایک
غیر جذباتی فیصلہ صادر کرنے کی کوشش کرتے ہوئے (چونکہ دوسرے الزامات چنداں

اہمیت نہیں رکھتے) ہم لوگوں کو یہ ذہن میں رکھ لینا چاہیئے کہ اس لگاوٹ کے وقت شاعر ایک نوجوان تھا، محض ایک طالب العلم، جیسا کہ کہا جاتا ہے آکسفورڈ میں ابھی اس نے بی۔ اے بھی نہیں کیا تھا، ابھی نہ تو اس کا پیشہ متعین ہوا تھا نہ اس کی حیثیت، اس خامکاری کی حالت میں وہ پادری کی لڑکی پر عاشق ہو گیا، جیسا کہ اس وقت ایک گوئٹے اور ایک برنس ہی عاشق ہو سکتا تھا، اور پادری کی لڑکی اس کی محبت میں گرفتار ہوئی، یہ محبت بوسہ بازی کی حد اور چند ماہ کے محبت آمیز نامہ و پیام کی مدت تک امتداد پذیر ہوئی جس کے بعد عام طور پر جیسا کہ ہوتا ہے ایسے معاملات کی تدریجی ترقی کے ساتھ شادی کا انجام پانا ضروری تھا، اور ایسا کیوں نہ ہوا؟ محض اس وجہ سے کہ گوئٹے اس وقت لڑکا تھا پختہ کار انسان نہ تھا اس کو توقع نہ تھی کہ وہ اپنے والدین کو اس تعلق کے لئے رضامند کر سکے گا، یا وہ اپنے تئیں اس رضامندی سے آزاد بھی نہیں کر سکتا تھا جب تک کہ ذریعہ معاش کے لئے وہ خود کو روح و جسم کے ساتھ قانونی پیشہ میں نہ لگا دیتا جس کو اس نے ذہنی خودکشی کا فعل سمجھا ہوگا، اور اس نے پوشیدہ طور پر اس کو نہ کرنے کا فیصلہ کیا ہوگا، ہمیں ذہن میں یہ بھی رکھ لینا چاہیئے کہ گوئٹے گو چند سال کا لڑکا تھا، لیکن ذہن کے لحاظ سے وہ پختہ کار انسان تھا، اس کی تعمیر میں انتہائی حقیقت کے ساتھ ٹھنڈے دل سے مطالعہ کرنے کی غیر معمولی قوت مضمر تھی اور گو وہ کتنا ہی شدید طریقے سے تشنۂ محبت ہو وہ ہیجان کا ایسا بندہ نہ تھا کہ یہ نہ سمجھ سکتا کہ جلد بازی کی، اور

بلا اچھی طرح سوچے سمجھے ہوئے نوجوانوں کی شادیاں جو اکثر دنیا میں کر دی جاتی ہیں [illegible] کیونکہ اکثر ساری زندگی کی مصیبتوں کی تلخیوں کا سبب ہوتی ہیں [illegible] اس سے باز آجانے کی تکلیف وزن میں بہت کم ہے۔

گوئٹے کی محبت کی وہ مسرتیں اور ناکامیاں، مثلاً شارلاٹ کے ساتھ [illegible] کی بہت ہی مشہور ہیروئن ہے، للی، وان سٹین، اور کرسچیانا جس کے ساتھ جو آخر میں اس کی جائز بیوی بن گئی، بہت مشہور ہیں۔ شارلاٹ کے ساتھ اس کا عشق ایک ایسا معاملہ ہے جس کی وجہ سے [illegible] پر تو کافی زور پڑا [illegible] دنیا میں آیا تاکہ شاعری [illegible] حالت میں [illegible] اور گوئٹے کا حسین [illegible] رابطہ [illegible] شارلاٹ [illegible] میں ظہور ہوا [illegible] شاعر کے خیال پر [illegible] لطیفہ وجدان [illegible] اس شاعر کے [illegible] پتہ چلا کہ وہ خاتون ایک دوسرے معزز آدمی سے منسوب ہو چکی ہیں [illegible] شادی کا خیال ہی ختم کر دیا، لیکن یہ جوش اس آسانی سے [illegible] نہیں ہو سکتا تھا، شدید عشق میں مبتلا ہونے والے ایک انسان کے لئے ایسے حالات قطع تعلق کا سبب بن جاتے ہیں، یا بعض دردناک اور بہت ہی [illegible]

جس طبیعت بہت مہربان تھا اور رحم ہوتا ہے، اس لئے ساری باتیں پہلے کی
طرح ہوتی رہیں، ولیم مائسٹر نے کوئی نقاہت دکھائی، نہ دلہن نے فہم سلیم میں کوئی کمی
"بار دہا ... اپنا ... رکھے ہوا تھا اور ان احساسات کو سمجھتی تھی
دیا نے ہوئے تھا جسکی ... ذلت انگیز بات تھی، لیکن گوئٹے روا نہ تھا
اس لئے اس نے آخر میں مناسب سمجھا کہ اس فضا ہی کو نیا رنگ دے اور ناقابل فہم
دروازہ ... کو ایک کیفیت آخری ناول میں پیش کرے، اس کے بعد گوئٹے کوئی آگ لی
سے لگاؤ ہو گیا، شاید ... منصف میں اس کا بھی نام ہے، محبت کی حیثیت
مجھ بھی مختلف قسم کی تھی، وہ گو اس میں کوئی ایسی چیز نہ تھی جسکو قلیل عرصہ میں
... ذلت انگیز کہا جا سکے، اس واقعہ سے شاعر کی سرشت پر لاابالی پن
اور بے اعتمادی کا داغ پڑ جاتا ہے جس کے لئے وہ معافی کی، بالکل ...
... نہیں کر سکتا، ... شو نمان جس کے ساتھ فریڈریکا کی طرح شادی
کی منزل تک پہنچانے والا تعلق پیدا ہو چکا تھا فرینکفرٹ کے ایک دولتمند ساہوکار
کی لڑکی تھی، لڑکی بڑی حسین تھی اور اپنے انداز کے لحاظ سے بڑی موہنی تھی،
گوئٹے کے خاندان سے اس کا خاندان کچھ اونچا بھی تھا، دونوں میں کچھ باہمی محبت
ہوئی لیکن دونوں کے والدین اس اتحاد کے مخالف ہو گئے، بیلکی نے محبت کے اس
اختتام کی بہت سی توجیہیں کی ہیں، ان میں اہم ترین گوئٹے کا سفر وائمر اور
جس سادہ درباری زندگی تھی، یہاں گوئٹے کا احساس محبت جس کے بغیر ہمارا شاعر

زندہ نہیں رہ سکتا تھا، شارلاٹ وان اسٹین کی ذہنی صورت، شائستہ اور دل پذیر اداؤں سے ایک بار پھر ابھرنے لگا، یہ گرانڈ ڈیوک، کے ایک درباری کی بیوی تھی، آج تک گوئٹے کی محبت کا مرکز سولہ یا سترہ سالہ لڑکیاں رہا کی ہیں لیکن شارلاٹ وان اسٹین عمر کے لحاظ سے اس سے چھ سال بڑی تھی، وہ اعلیٰ حیثیت کی خاتون تھی، حسین، مہربان، عاقلہ، شائستہ، نسوانی، جسکو جرمنی کے ترقی پذیر ادب سے مناسبت تھی، ایک وفادار بیوی، ایک اچھی ماں، ایک مستقل دوست اور ہر صورت سے دلکش تھی، گوئٹے پر اس نے بڑا اثر ڈالا، گوئٹے اس وقت لی لی کے ساتھ اختلال پذیر ربط کے سوگ میں تھا، اس نے اس کو ایک روحانی آسودگی بخشی، ویمر کے سرکاری انتظامی امور اسکو فرینکفرٹ کی مختصر قانونی مشغولیت سے کمتر درجہ میں ناپسندیدہ معلوم ہوئے، یہاں شارلاٹ کی صحبت میں اسکی خستگی کم ہو جاتی، اور اس کے المناک لمحات تسلیوں سے خوشگوار بن جاتے، گوئٹے کی عمر اس وقت چالیس کے لگ بھگ ہوگی وہ ویمر کے انتظامی امور سے دبا ہوا تھا، لیکن شارلاٹ کی موجودگی اور اس کے دلربایانہ انداز و ادا سے وہ مسرور تھا، شادی کا سوال ہی پیدا نہ ہوا، اس اثنا میں اس نے دو برس کے لئے روم کا سفر کیا، وہاں فطرت اور آرٹ کے ساتھ اس کے عشرت پسند رابطہ نے اس کے ذہن و قلب پر غیر معمولی اثر کیا، اب اس میں زیادہ وسعت اور زیادہ قوت پیدا ہو چکی تھی، اس وقت ایک تنہا عورت، خواہ

شارلاٹ وان سٹین جیسی شائستہ خصال ہستی اس پر شاہانہ اقتدار حاصل نہیں کر سکتی تھی، نتیجہ یہ ہوا کہ جب دوبارہ وہ ملے، تو ان میں وہ جوش اور امنگ نہ تھی، جو وداع کے وقت پائی جاتی تھی، پہلے ان کے روابط سست پڑے اور اس کے بعد کھلم کھلا بے اطمینانی کا اظہار ہونے لگا، گوئٹے کے پاس اس کا کوئی تشفی بخش جواب نہ تھا، اب گوئٹے افلاطونی عشق سے اکتا چکا تھا، وہ اسی گوشت پوست کی دنیا کی محبت اور ولولے میں مبتلا ہو چکا تھا، وہ ایک دن ویمر کے پارک میں بیٹھا ہوا تھا کہ ایک چھوٹی سی خوبصورت حسینہ نظر آئی جس کے پورے گول چہرہ سرخ ہونٹ، شفاف چھوٹی ناک، اور لمبی سنہری زلف نے گوئٹے کو بیحد متاثر کیا، یہ کرسچینا وولپیس تھی اس ناگہانی ملاقات نے ازدواجی پیمان وفا کی صورت اختیار کر لی، اور ویمر کا یہ وزیر اعظم اس غریب حسینہ کا باضابطہ شوہر بن چکا، اس کے لئے کسی پادری کو رسم ادا کرنے کی ضرورت ہوئی، اور نہ کسی اقرار نامہ پر دستخط کی، اطالیہ کے تازہ سفر نے اس کے خیالات میں نمایاں تبدیلیاں پیدا کر دی تھیں، فطرتی طور پر اس کے بعد شارلاٹ وان سٹین سے تعلق ختم ہو گیا گو ان میں برہمی کی کوئی وجہ نہ تھی، چونکہ اس سے محض افلاطونی عشق تھا، اور وہ ایک بیاہی عورت تھی، لیکن یہ حادثہ ناگہانی ویمر کے دربار کا ... سمجھا گیا ... جرمن قوم نے بھی شاعر کی اس حرکت کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا، کیونکہ اس نے

[illegible]

بلکہ اس نے اجتماعی رسوم و رواج سے بھی انحراف کیا تھا [illegible] علاوہ اس
شادی کے متعلق جرمنی یا انگلستان میں جو کچھ کہا جاتا ہے قابل [illegible] نہیں
نسائیات، حسن پرستی، اور عشق مزاجی کے سلسلہ میں گوئٹے پر اعتراض نہیں کیا
جا سکتا، ہمارے سامنے سوفکلس، چاسر، شکسپیئر اور بڑی بڑی ذہنی ہستیوں کی
نجی زندگی کے کارنامے موجود ہیں، یہ مرمریں پتھر پر نیلے داغ کی حیثیت رکھتے ہیں
گوئٹے ایک بڑے ممتاز عہدہ پر فائز تھا سرکاری ملازمت اور دربار کے
بعد وہ وزیر اعظم ہوا، اس حیثیت سے وہ سیاسی ہونے سے محفوظ نہیں رہ
سکتا تھا جرمن سیاسیات میں وہ ایک آزاد خیال [illegible] تھا کہ
پر جوش محبان وطن نے اس کو نپولین کی عظمت کا [illegible] عظمت
کرنے پر سخت مورد عتاب بنایا، اور اس معاہدہ کو [illegible]
نظریہ کو غدارانہ اور بزدلانہ سے تعبیر کیا، لیکن وہ بیدار مغز [illegible]
فلسفی اور عالمگیر درد مند انسان کی حیثیت سے اپنے وقت [illegible]
دشمنی اور ناقابل مصالحت نفرت کی پرورش نہیں کر سکتا تھا [illegible]
سلسلہ میں، تنگ نظروں میں بحرانی جوش کے زمانہ میں [illegible]
گوئٹے نے اپنی وزیری سرکاری زندگی کے زمانہ میں ان تمام [illegible]
دلچسپی لی، جو اس کے عوامی فرائض کے شعبے سے تعلق رکھتے تھے [illegible]
طبقات الارض، نباتات، و علم تشریحات [illegible]

ایک سطحی مشاہدہ اور ایک ہمدرد شاعر ہی کی حیثیت سے دلچسپی نہیں لی، بلکہ انکی فنی، علمی اور اصطلاحی قدروں سے وہ آشنا ہوا، خاصکر علم نباتات و عظمیات میں اس کی اہلیت اور عمیق نظر کا، ان شعبوں کے فاضلوں نے اعتراف کیا،

گوئٹے ہمیشہ وسیع اصطلاح میں اثینیہ کے افلاطون، ہالینڈ کے اسپینوزا اور ہینوور (جرمنی) کے لیبنز کی طرح فلسفی نہ تھا لیکن جن لوگوں نے اسکی زندگی اور فاسٹ کا مطالعہ کیا ہے انھوں نے سمجھا ہوگا کہ کائنات سے بحث کرنے اور مابعد الطبیعی مشکلات کے درمیان اپنا راستہ نکالنے میں وہ فلسفی تھا ہم اسکاٹ یا برنس یا بائرن سے اس کا موازنہ کریں، ہم دیکھیں گے کہ کس واضح طور پہ اور بعض حیثیت سے اپنی شاعری کے لئے مضرت رساں طور سے وہ فلسفی تھا، جس طرح ایک شاعر فلسفی، کی حیثیت سے، افلاطون اپنے ملک کے جمالیاتی اور مابعد الطبیعاتی عناصر کی مخصوص نیابت کرتا ہے اسی مخصوص انداز سے فاسٹ کا مصنف فلسفی شاعر کی حیثیت سے اپنی قوم کی خدمات انجام دیتا ہے۔

نباتات کو فلسفے سے قریبی تعلق ہے، دوسرے گہرے انسانی معاملات کی طرح اس علم سے کبھی گوئٹے نے ساری زندگی سرگرم دلچسپی لی، گوئٹے کے خمیر میں کسی سخت عقیدہ پرستی کو رد کرنے کے لئے کافی تشکک موجود تھا، دوسری طرف جیسا کہ انگلستان کے اندر بعض سائنسدانوں میں فیشن ہوگیا ہے کہ وہ خدا کا انکار کر بیٹھے ہیں، گوئٹے ایسا آزاد کبھی نہ تھا وہ خدا پر دنیا کے خلاقی

ماحول پر، اور آخرت پر پورا الیقین رکھتا تھا، وہ انجیل کو خدا کی وحی کی حیثیت سے تسلیم کرتا تھا جسمیں خدا نے خود کو پر معنی طور پر اخلاقی دنیا میں نمایاں کیا، جس طرح اس نے یونانی آرٹ میں جمالیاتی حیثیت سے اپنے کمالات کا الہام کیا تھا، وہ دینی عقیدہ لیسنا، دین کی طرح خدا کا فطرت سے علیحدہ ہونا نہیں سن سکتا تھا، بلکہ کالرج اور جمیس جواری کی طرح اس کا عقیدہ تھا کہ سچی [illegible] ہر اچھے اور حقیقتاً حسین چیز کے ساتھ عقیدت و نیایش رکھنا، اور خود کو دنیا کے من مانے رسوم، غیر مفید فکر و آرا اور احمقانہ رواجوں سے بے داغ رکھنا ہے، جو سب سے زیادہ محبت کرتا ہے وہ سب سے زیادہ عبادت کرتا ہے، اور خدا کی عبادت وہی سب سے زیادہ اچھی طرح کرتا ہے جو خدا کے مقصد کو اپنے ہی شعبۂ عمل میں بڑھانے کا آرزومند ہو، اور دوسرے اہل عمل کو ان کے کاموں میں تقویت پہونچائے، یقیناً عمل ہمیشہ محبت کے ساتھ، نفرت کے ساتھ نہیں، اس کا شاندار نصب العین، قابلہ اور کلمۂ امتیاز ہی تھا انگریز ولیم نے اس بیجا حد تک [illegible] اصطلاحات میں اس پر خود غرضی کا جو عمومی الزام لگایا ہے اس کی ہلکی سی جھلک بھی ہمیں نظر نہیں آتی، وہ کسی آزادی کا رروائی نہیں کرتا، وہ کسی انجمن کی پرورش نہیں کرتا جہاں اس کی امداد ضروری ہوتی، وہ ہمیشہ [illegible] مستعد رہتا ہر واسطے کے لحاظ سے [illegible] [illegible]

جیسا، مہربان، شفقت نواز، بشریت کا حامل، اور پورے طور سے پر لطف انسان تھا۔ گوئٹے کے فلسفہ، سیاسیات، مذہبیات اور سرشت کے متعلق جو کچھ بلیکی نے لکھا ہے وہ بڑی حد تک اقبال پر بھی صادق آتا ہے، فلسفی کی حیثیت سے گوئٹے کوئی خاص نظام حیات پیش نہیں کرتا، اور اسی لئے وہ افلاطون، اسپینوزا اور لیبنز کی طرح پیشہ ور فلسفی نہ تھا، اس کے برعکس اقبال کا فلسفیانہ مرتبہ بڑا تھا، انھوں نے فلسفۂ خودی پیش کرکے اپنا مرتبہ بہت بلند کر دیا، فلسفۂ خودی میں نطشے کے مافوق البشر کی ایک جھلک ملتی ہے اس لئے اقبال کے اکثر نقادوں کو دھوکہ ہوگیا مثلاً عبدالسلام ندوی، پروفیسر شریف، ڈاکٹر سنہا بھی اس باب میں غلط نتیجہ پر پہنچے، اس کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے اس نظریہ کے اسلامی ماخذوں پر نظر نہیں ڈالی، یہ قطعی طور پر فلسفۂ اشراقی اور تصوف بالخصوص رومی اور حلاج کے تصور بشریت پر مبنی ہے۔

گوئٹے کے سیاسی رجحانات پر چونکہ اخلاق اور شاعری کا گہرا اثر تھا، اس لئے اقبال کی طرح وہ بھی اس باب میں ناکام رہا یہی وجہ ہے کہ اقبال کو ہرگز ہر طاہر میں نہ کوئی بڑا عہدہ مل سکا نہ وہ قوم کے بڑے لیڈر بن سکے، دینیات کے لحاظ سے البتہ گوئٹے اور اقبال میں تھوڑا سا فرق ہے، گوئٹے مسیحیت کے کلیات کا قائل تھا، اقبال فروعی مسائل میں بھی اسلامی مسلک سے تجاوز کرنا نہیں چاہتے، پال والٹیر اور نطشے کی طرح انھوں نے مذہب نما عناصر کی دھجیاں اڑائی ہیں، وہ رسمی اسلام کی ہمہ گیر روح زندگی کے قائل نہ تھے، تاہم دونوں کی حیثیت سے گوئٹے اور اقبال ۔

دونوں ناکام رہے، شاعری اور قانون دونوں میں غالباً بعد المشرقین ہے، فرق صرف یہ ہے کہ اقبال شاعری کے سوا دوسرے کاموں میں بھی نہ جم سکے اسکے برعکس گوئٹے سرکاری ملازمت پر اس حد تک کہ وزیر اعظم کی حیثیت سے بھی بہت کامیاب رہا سائنس کی قابلیت نے اسکو زندگی کے اس دور میں بھی تاریخی کامرانی بخشی، اس منصبی فوز و فلاح، ترقی، و عظمت میں اسکی اس طبعی پسندیدگی کو بھی بڑا دخل ہے جو چیزوں کے نظم و ترتیب کے باب میں اس کو اپنے باپ سے ورثہ میں ملی تھی، وہ بڑی دیانت، انہماک، اور ولولہ سے اپنے منصبی فرائض انجام دیتا رہا گو اس نے اس کے شاعرانہ حال پر ناخوشگوار اثر ڈالا، یہاں تک کہ وہ اکتاکر دو سال کے لئے روم چلا گیا، اور فطرت اور آرٹ کے ساتھ دل بہلاتا رہا۔

زمانہ اور ماحول کے لحاظ سے بھی گوئٹے اور اقبال میں ایک قریبی مماثلت پائی جاتی ہے، جرمنی، اسکاٹ لینڈ اور انگلستان کے بڑے بڑے شعرا شلر و برنس، ورڈسورتھ و اسکاٹ، کالرج و ساؤتھی، بائرن و ٹینیسن اسی کے عہد میں پیدا ہوئے، اور ابھی وہ زندہ ہی تھا، کہ شیلر اور والٹر اسکاٹ دنیا سے رخصت بھی ہو گئے اقبال کا عہد بھی اس اعتبار سے بڑا ہی رنگین اور شاعرانہ تھا، اردو کے بڑے بڑے ممتاز شعرا، اصغر و فانی، حسرت و جگر، جوش و سیماب اسی عہد مسعود کی پیداوار ہیں، اقبال کے شاعرانہ پیغام نے اردو میں ایک خاص تحریک کی صورت اختیار کرلی ہے، اور ان کے متبعین کا سلسلہ کشمیر، پنجاب، سندھ

سے لیکر یو۔ پی، بہار اور بنگالہ تک پھیلا ہوا ہے، اقبال کی شخصیت، اخلاق اور طرز تپاک کے متعلق ڈاکٹر سنہا نے جو کچھ لکھا ہے، اس کی جھلک گوئٹے کی زندگی میں بھی ہمیں نظر آتی ہے، بلیکی اور ڈاکٹر سنہا اپنے ہیروؤں کی شخصیت کی تمثیل کے لحاظ سے ہم آہنگ ہوجاتے ہیں۔

قبل اس کے کہ گوئٹے کے "دیوان مغربی" اور اقبال کے "پیام مشرق" کا موازنہ کیا جائے گوئٹے کی شاعری پر ایک مجمل تنقید ضروری ہے، میتھو آرنالڈ نے گوئٹے کو "موجودہ عہد کا سب سے بڑا شاعر اور زمانہ کا سب سے بڑا نقاد" بتایا ہے، بلیکی کہتا ہے کہ "یہ دونوں باتیں حقیقت سے بہت قریب ہیں، خاصکر دوسرا ٹکڑا" ہیوارڈ کا فیصلہ ہے کہ گوئٹے نے سرزمین جرمنی کی ساری صورت ہی بدل دی، جرمنی ہی کی نہیں بلکہ اور ممالک کی بھی، میڈم ڈی اسٹیل کہتی ہیں کہ "عظیم الشان شعرا میں اس کے صحیح مقام کی تعیین کا دعوی کئے بغیر ہم یہ اعلان کرتے ہیں جسے بعض نہیں کرتے، کہ وہ تربیت یافتہ ذہن کا شاندار ترین نمونہ تھا جس کا کبھی دنیا میں ظہور ہوا" بلیکی کی تاریخی تعیین کے مطابق گوئٹے نے ۱۸۱۴ء میں اپنا دیوان مغربی لکھا، جرمنی اور یورپ کے دوسرے ممالک میں مشرقی تحریک کا آغاز اقبال کی رائے میں ۱۸۱۲ء میں ہوا تھا جبکہ وان ہیمر نے خواجہ حافظ کے دیوان کا پورا ترجمہ شائع کیا، گوئٹے نے بھی جرمن، انگریز، فرانسیسی اور دوسرے یوروپی شعرا، علما اور مستشرقین کی طرح مشرقی شاعری بالخصوص فارسی سے

دلچسپی لی، چنانچہ اپنے آپ کو ایک مقام پر عالمِ خیال میں ایک ایرانی شاعر تصور کرتے ہوئے جس کو جرمنی میں جلا وطن کر دیا گیا ہو وہ لکھتا ہے "اے فردوسی! اے جامی! اے سعدی! تمہارا ایرانی زندانِ غم میں اسیر شیراز کے پھولوں کے لئے تڑپ رہا ہے[1]" اقبال کے بیان کے مطابق گوئٹے خواجہ حافظ کے علاوہ اپنے تخیلات میں عطار، سعدی، فردوسی اور عام اسلامی لٹریچر کا بھی مرہون ہے۔

ڈاکٹر اقبال نے گوئٹے کے "مغربی دیوان" کا جواب لکھا، یہ کتاب ۱۹۲۳ء میں "پیام مشرق" کے نام سے چھپی گوئٹے کے "مغربی دیوان" نے اقبال کی شاعری کا انداز بدل ڈالا، ابھی تک انھوں نے جو مختصر نظمیں کہی تھیں وہ انگریز شعرا کے تتبع و تقلید کا نتیجہ تھیں، انھوں نے اس محاکات کے بعد ہندوستان اور امت اسلامیہ کے متعلق بعض فلسفیانہ نظمیں بھی لکھیں، انھوں نے مشرقی و مغربی علوم و فلسفہ سے متاثر ہو کر "اسرار خودی" لکھی لیکن گوئٹے کے مطالعے نے ان کی شاعری کا نہج ہی بدل ڈالا، "پیام مشرق"، اور "ضرب کلیم" میں جو چھوٹی چھوٹی نظمیں ہیں، اور جن میں انھوں نے زندگی و کائنات کے بیشتر مسائل پر جو مختصر مگر جامع تنقیدیں کی ہیں وہ ہمیں بالکل گوئٹے کی "دانائی" کی یاد دلاتی ہیں، اقبال گوئٹے کی طرح اپنی ان تصانیف میں شاعر سے زیادہ حکیم اور پیغام بر نظر آتے ہیں، وہی عمق، تجربہ اور وزن جو گوئٹے کی تصنیفوں میں ہے، ہمیں اقبال کے یہاں بھی نظر آتا ہے، حقیقتاً زندگی کے

(۱) پیام مشرق مقدمہ

نظریہ کے مطابق جس طرح گوئٹے ہر عہد کا سب سے بڑا نقاد ہو سکتا ہے، اسی طرح اقبال کو بھی ہر زمانہ میں ایک عظیم الشان نقاد کی حیثیت سے دیکھا جائیگا،

گوئٹے اور اقبال دونوں کے یہاں بہت سے مشترک موضوع ہیں، جن پر دونوں نے فلسفیانہ اور شاعرانہ انداز میں اظہار خیال کیا ہے ذیل میں دونوں شعرا کی فکر و احساس کا موازنہ کیا جاتا ہے۔

زندگی

گوئٹے کہتا ہے "انسان کی اعلیٰ صفت جہاں تک ممکن ہو سکے خارجی حالات پر حکمرانی کرنا اور جہاں تک کہ ممکن ہو اپنے کو ان کی محکومیت کے حوالہ کرنا ہے، زندگی ہمارے سامنے وہی حیثیت رکھتی ہے جس طرح ایک معمار کے سامنے ایک عظیم الشان معدن، وہ معمار کے نام کا اہل اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ وہ اس قدرتی اسباب کے ماتحت ہونے والے ذخیرہ سے بہت ہی کفایت شعاری، مناسبت اور پائداری کے ساتھ ایک ایسی شکل تیار کر لیتا ہے جس کا نمونہ اس کی روح ہی میں خلق ہو جاتا ہے ساری چیزیں جو ہم سے خارج ہیں، نہیں بلکہ میں اضافہ کر سکتا ہوں، ساری چیزیں جو ہم میں داخل ہیں صرف عناصر کی حیثیت رکھتی ہیں، لیکن ہماری فطرت کے انتہائی داخلی مقبرہ میں تخلیقی قوت موجود ہوتی ہے جو ان (منتخب مواد) سے وہ چیز پیدا کر لیتی ہے جو ان کو بننا ہے، اور جو (تخلیقی قوت) ہمیں نہ سونے دیتی، نہ آرام لینے دیتی ہے جب تک ایک یا دوسرے یعنی خارجی یا داخلی طور پر یہ تخلیق منظر شہود پر نہ آجائے۔

اب دیکھیے اقبال کیا فرماتے ہیں،

پرسیدم از بلند نگاہے حیات چیست . گفتا مے کہ تلخ تر او نکوتر است
گفتم کہ کرمکے است ز گل سر بروں زند . گفتا کہ شعلہ زاد مثال سمندر است
گفتم کہ شر بہ فطرت خامش نہادہ اند . گفتا کہ خیر او نشناسی ہمیں شر است
گفتم کہ شوق سیر نبردش بہ منزلے . گفتا کہ منزلش بہ ہمیں شوق مضمر است
گفتم کہ خاکیست و بہ خاکش ہمی دہند . گفتا چو دانہ خاک شگافد گل تر است

ان اشعار کا مفہوم یہ ہے کہ میں نے ایک بلند نظر انسان سے پوچھا کہ زندگی کیا ہے؟ اس نے بتایا کہ یہ ایک ایسی شراب ہے کہ اس کی تلخ تر قسم بھی اچھی ہی ہے، میں نے کہا یہ ایک کیڑا ہے جو مٹی سے پیدا ہو گیا ہے، اس نے کہا نہیں بلکہ سمندر (ایک جانور جس کی پیدائش آگ سے ہوتی ہے) کے مثل آگ سے اس کا جنم ہے، میں نے کہا کہ اس کی فطرت خام میں شر کا مادہ ہے، اس نے جواب دیا کہ اس کے خیر کی معرفت حاصل نہ کرنا ہی شر ہے، میں نے کہا اس کا شوق سیر کسی منزل پر اسے نہ لے گیا، اس نے کہا کہ اس کی منزل تو شوق میں چھپی ہوئی ہے، میں نے کہا کہ وہ خاکی ہے اور آخر کار خاک میں ملا دی جاتی ہے، اس نے کہا کہ دانہ جب خاک کو چیر ڈالتا ہے تو گل تر بن جاتا ہے۔

گوئٹے کے آخری سطر میں وہ تصور موجود ہے جس کی طرف اقبال نے اپنے آخری شعر میں اشارہ کیا ہے،

بائرن

ایک ایسی طبیعت کے ساتھ جو اس کو ہمیشہ لا انتہائیت کی طرف لے جاتی تھی، وہ رکاوٹ جو اس نے تین وحدتوں کی پابندی و تنظیم کے ذریعہ جو اس نے اپنے اوپر عائد کی، وہ اس کو اچھی طرح زیب دیتی ہے، کاش وہ یہ بھی جان لیتا کہ کس طرح اخلاقی ضبط سے بھی کام لیا جاتا ہے، اس کو تباہ ہونا تھا اس لئے ایسا وہ نہیں کر سکتا تھا اور یہ کہنا مناسب ہے کہ وہ اپنے ہی بے لگام مزاج کی وجہ سے برباد ہوا۔

لیکن وہ اپنے متعلق بہت تاریکی میں تھا، وہ اپنے زمانہ میں متکبرانہ انداز سے جیا، اور نہ امرا کو یہ پتہ چلا اور نہ اس نے سوچنے کی زحمت گوارا کی کہ وہ کیا کر رہا ہے اپنے لئے سب کچھ روا رکھتے ہوئے اور دوسروں کی کوئی چیز سے درگذر نہ کرکے لازمی طور پر اس نے خود کو ایک خراب حیثیت میں مبتلا کر دیا، اور دنیا کو اپنا دشمن بنا لیا۔ بہت شروع ہی میں اس نے اپنی کتاب "انگریزی بھاٹ اور اسکاٹ لینڈ کے تبصرہ نگار" کے ذریعہ ممتاز علمی آدمیوں کو آزردہ بنا دیا اس انداز پہ جیسے جیسے کہ وہ ایک قدم اور پیچھے سرک گیا، اپنے بعد کے تصانیف میں وہ مخالفت اور نکتہ چینی کا رستہ اختیار کئے رہا نہ مذہب اس کے حملے سے محفوظ رہا نہ حکومت اس ناعاقبت اندیشانہ چلن نے اس کو انگلستان سے ملک بدر کر دیا، اور کسی وقت اسکو یورپ ہی سے بھاگنا پڑتا، ہر جگہ اس کے لئے تنگیاں تھیں، اور بہت ہی مکمل شخصی آزادی کے ساتھ اس نے خود کو محدود دائرہ کے اندر مقید کر لیا، یہ دنیا اس کیلئے ایک

تباہ ہوتا نظر آنے لگی، اس کا سفر یونان اس کے اختیاری فیصلے کے ماتحت نہ تھا، دنیا کے ساتھ اس کی غلط فہمی نے اس کو وہاں بھگا دیا، ایک ممتاز انسان کی شخصی تباہی نہ صرف موروثی اور حب وطنی چیزوں کو نظر انداز کرنے کے سبب ہوئی، بلکہ بڑے انقلابی رجحان کے ذریعہ جس میں مستقل ذہنی اضطراب شامل تھا، اس نے اپنی فطری صلاحیت کو ابھرنے نہ دیا، اس کے علاوہ اس کی متواتر نفی اور نکتہ چینی اس کی اعلیٰ تصنیفات کے لئے بھی مضر ثابت ہوئی، کیونکہ شاعر کی بے اطمینانی نہ صرف قاری پر برا اثر ڈالتی ہے بلکہ ساری مخالفت کا انجام نفی ہوتا ہے، نفی کوئی شے نہیں، اگر ہم کسی برے کو برا کہیں تو ہمیں حاصل کیا ہوتا ہے؟ لیکن جب ہم کسی اچھے کو برا کہیں تو ہم بہت زیادہ فتنہ کے مرتکب ہونگے، وہ جو ٹھیک کام کرے گا کبھی لعن طعن نہیں کرے گا، برائی کئے جانے پر اپنے کو پریشانی میں نہیں ڈالے گا، بلکہ خود اچھا کام کرتا رہیگا کیونکہ تخریب کسی بڑے نقطہ کا نام نہیں، بلکہ تعمیر ہے اور اسی میں انسانیت کو اصلی خوشی محسوس ہوتی ہے، لارڈ بائرن بھی ایک انسان ہی تھے، ایک انگریز طبقہ امرا کے ایک فرد، ایک بڑی فطری صلاحیت کے انسان، ان کے اچھے اوصاف انسان سے خصوصی تعلق رکھتے ہیں، ان کی بری باتیں، انگریز اور طبقہ امرا کے ایک فرد ہونے سے ان کی فطری صلاحیت کا مقابلہ، مقدار کے لحاظ سے ان چیزوں سے نہیں ہوسکتا سارے انگریز ایسے ہی ہوتے ہیں، اس میں کوئی طعن نہیں، ایسا کہنا بالکل صحیح ہی ہے بہت سے اقسام کی بدحواسی اور جماعتی جوش ان کے خیالات کو سکون کے

ساتھ بخشا نہیں جوست دیتا، لیکن عملی انسان کی حیثیت سے وہ بڑے ہوتے ہیں۔

اس طور سے لارڈ بائرن خود اپنے اوپر یاد نہایا ایک دانشمندانہ عکس نہیں ڈال سکتا تھا مگر جہاں وہ کوئی تخلیق کرتا ہے، کامیاب ہوتا ہے وہ ہمیشہ شعر کہنے پر مجبور تھا، اور جو چیز اس سے نکل جا سکا اس کے دل سے بہت خوب تھی، اس نے اپنی بہتری چیزیں پیش کیں ہیں جیسا کہ عورتیں اپنے بھولے بھالے بچے پیش کرتی ہیں، بلا اس کا خیال کئے ہوئے اور بلا یہ جانے ہوئے کہ کیسے یہ کیا گیا۔

وہ ایک بڑی فطری صلاحیت، پیدائشی صلاحیت کا انسان تھا، اور ہم نے اس سے زیادہ کسی میں بھی شاعرانہ قدرت نہیں دیکھی، خارجی چیزوں کے سمجھنے اور گذرے ہوئے مواقع میں سما جانے کے لحاظ سے وہ اتنا ہی بڑا تھا جتنا شکسپیر، لیکن ایک خالص فرد کی حیثیت سے شکسپیر اس سے بزرگ تر ہے، بائرن اس کو محسوس کرتا تھا اور اسی وجہ سے وہ شکسپیر کے متعلق زیادہ نہیں کہتا، گو ساری عبارتیں اس کو حفظ ہیں، بہ حیثیت مجموعی ارادی طور پر وہ اس سے متنفر رہتا، کیونکہ شکسپیر کی بشاشت اس کا سنگ راہ ہے، اور وہ محسوس کرتا ہے کہ اس اعتبار سے وہ کسی طرح اس کا مدمقابل نہیں، پوپ کا وہ انکار نہیں کرتا کیونکہ اس سے اس کو ڈرنے کی کوئی وجہ نہیں، اس کے برعکس وہ اس کا تذکرہ کرتا ہے، اور جہاں تک ہو سکتا ہے اس کا احترام کرتا ہے، چونکہ وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ پوپ کے مقابلہ میں اس کی آب و تاب زیادہ نمایاں ہے، ایک انگریز امیر کی حیثیت سے اس کا بلند مرتبہ بائرن کے لئے مضرت رساں تھا، کیونکہ فطری صلاحیت کا ہر انسان خارجی دنیا سے پست ہو جاتا ہے، اور اس وقت یہ

احساس اور بھی سنگین ہو جاتا ہے جبکہ ایسی خاندانی شرافت کے ساتھ ایک عظیم الشان خوش قسمتی بھی مستلزم ہو، ایک خاص اوسط طبقہ فطری صلاحیت کے لئے بہت زیادہ مناسب حال ہے، یہی وجہ ہے کہ ہم بڑے بڑے فن کاروں، اور شاعروں کو متوسط طبقہ میں پاتے ہیں، لاانتہائیت کی طرف بائرن کا طبعی میلان، بیچے گھرانہ اور کمتر وسائل کے ساتھ اس قدر خطرناک نہ ہوتا لیکن چونکہ وہ ہر خیال کو عمل میں پیش کر سکتا تھا، اس لئے اس کو بے شمار ناگوار مواقع میں گھرے رہنا پڑا، اس کے علاوہ ایک اتنے بلند مرتبہ کا آدمی، دوسروں کے مرتبے، خواہ کیسا ہی ہو، وہ کس طرح ہیبت اور تعظیم کا اثر لے سکتا تھا، جو اس نے محسوس کیا وہی بولا، اس نے اس کو دنیا کے ساتھ ایک ناقابل اختتام جدال میں مبتلا رکھا۔

اگر لارڈ بائرن کو زوردار پارلیمانی تقریروں کے ذریعہ، اپنے جلن کے سارے مخالفانہ عنصر کو کام میں لانے کا موقع ملتا، تو وہ شاعر کی حیثیت سے زیادہ خالص ہوتا، لیکن چونکہ پارلیمان میں وہ کبھی بولتا نہ تھا وہ اپنے سرپرستوں کے خلاف اپنے سارے احساسات اپنے ہی اندر جذب کر رکھتا تھا، اور ان احساسات سے خود کو آزاد کرنے کی اس کے سوا کوئی صورت نہ تھی کہ وہ ان کو شاعرانہ صورت میں پیش کرے، اس لئے میں بائرن کی شاعری کے بڑے حصہ کو نفی کے کارناموں سے تعبیر کرونگا، ایسی تقریریں جو پارلیمان میں ہونی چاہیئے تھیں، اور انکو اس عنوان کے تحت لاکر انکی وقعت بڑھاتا ہے، گھٹاتا نہیں ہے،

اب اقبال کی تنقید پر ایک نظر ڈالئے،

مثال لالہ و گل شعلہ از زمین ر وید — اگر بہ خاک گلستاں تراود از جامش،

بنود در خور طبعش ہوائے سرد فرنگ — تپید پیک محبت ز سوز پیغامش،

خیال او چہ پر نچا ئے بنا کردہ است — شباب عشق کند از جلوۂ لب بامش،

گذاشت طایر معنی نشیمن خود را — کہ سازگار نبر افتاد حلقۂ دامش،

گوئٹے نے بایرن کی زندگی کے جن گوشوں پر شرح کے ساتھ نظر ڈالی ہے، اقبال ان پر ایک مجمل نگاہ ڈالتے ہیں، گوئٹے کی طرح اقبال بھی بایرن کی شدت احساس، بےلاگ اظہار خیال، اور شعلہ انگیز طرز تنقید کے قایل ہیں وہ اس کے حسرت ناک انجام کو بھی پیش کرتے ہیں، لیکن فرق صرف اس قدر ہے کہ گوئٹے اس کی بربادیوں کو خود اسکے حد سے بڑھے ہوئے احساس، اور بے لگام، غیر مدبرانہ اور کھلم کھلا نکتہ چینیوں کا نتیجہ قرار دیتا ہے اقبال اسکے لئے بایرن کو نہیں بلکہ خود یورپ ہی کو سزاوار ملامت سمجھتے ہیں، بایران کے شاعرانہ کمال، جوش اور فطری صلاحیت کے دونو یکساں قایل ہیں، اقبال کی تنقید یا تقریظ کا خلاصہ یہ ہے،

"اگر بایرن کے جام سے باغ میں ایک قطرہ ٹپک پڑے تو اس سے بجائے لالہ و گل، زمین سے شعلہ پیدا ہو یعنی اس قدر اس کے کلام میں گرمیاں ہیں، یورپ کی سرد ہوا اس کی طبیعت کے ناموافق تھی، اس کے پیغام کے سوز سے محبت کا قاصد تڑپ اٹھا، اسکے خیال نے کیسا ہری خانہ بنایا کہ جوانی اس کو لب بام پر

دیکھکر غش کھا جاتی ہے، یعنی اس کی شاعرانہ قدرت نے اپنے خیالات کی تخلیق کی جیسے ایک قصر بلند پر ایک حور وش بیٹھی ہو اور جو ان اس کو دیکھے، وہ غش کھا کر گر پڑے، بائرن کے افکار شعری ہمارے اندر بھی جوش و شدت پیدا کر دیتے ہیں، بائرن کی شاعری میں معنی آفرینی کا یہ عالم ہے کہ اب معنی کا کوئی چیدہ نہ رہا کہ کوئی اس کو پیش کر سکے کیونکہ طائر معنی خود ہی اپنے نشیمن سے اتر کر اس کے حلقہ دام میں گرفتار ہو گیا۔"

عشق

دشمنی اور بدخواہی ناشناس ہیں کہ عشق اس کی بیں محدود کر دیتی ہے، جسکو وہ دیکھتا ہے، وہ ہمیشہ ایسا ہی حساس رہتا ہے لیکن جب عشق و محبت کے ساتھ زندگی مربوط ہو جاتی ہے، تو مشاہدہ انسانی اور عالم کی محض چہل سے ورے ہو جاتا ہے اور مسرت آفریں اثرات کے باعث بلند مسائل کو حل کرتی ہے تو فتح کر سکتا ہے۔
گوئٹے نے عشق و محبت پر ایک مجمل راستہ دکھایا ہے، اقبال بھی اسی قدر اس کی وضاحت کرتے ہیں، لیکن مقصد اور پیغام کے لحاظ سے دونوں بالکل ہم آہنگی ہیں،

فکرم چو بہ جستجو قدم زد — در دیر شد و در حرم زد
در دشت طلب بسے دویدم — دامن چو گرد باد چیدم
پویاں بخضر سوئے منزل — بر دوش نہاں بستہ محمل
جویائے مے و شکستہ جامے — چون صبح بہ باد جیب وا سے
پیچیدہ بخود چو موج دریا — آوارہ چو گرد باد صحرا

عشق تو دلم ربود ناگاہ — از کار گرہ کشود ناگاہ
آگاہ ز ہستی و عدم ساخت — بتخانۂ عقل را حرم ساخت
چو برق بہ خرمنم گذر کرد — از لذت سوختن خبر کرد
سرمست شدم ز پا فتادم — چو عکس ز خود جدا فتادم
خاکم بہ فراز عرش بردی — زان راز کہ با دلم سپردی
واصل بہ کنار کشتیم شد — طوفان جمال زشتیم شد
جز عشق حکایتے ندارم — پروائے ملامتے ندارم
از جلوۂ علم بے نیازم — سوزم، گریم، تپم، گدازم

میرا خیال جب تلاش میں نکلا تو دیر میں بھی گیا اور حرم میں بھی، صحرا میں بھی بگولے کی طرح مارا مارا پھرا اور جستجوئے منزل میں موجِ دریا کی طرح کبھی پیچ و تاب کھاتا رہا، یہاں تک کہ تیری محبت نے میرا دل چھین لیا، اس نے مجھے ہستی اور نیستی کی معرفت سکھائی عقل کے بتخانے کو حرم بنا ڈالا، یہ محبت بجلی کی طرح میرے خرمنِ زندگی پر گری اور مجھے لذتِ سوز سے آشنا کیا، یہاں تک کہ میں آپے سے باہر ہو گیا، سایہ کی طرح اپنے وجود سے ایک علیحدہ ہستی بن گیا، محبت نے جو راز مجھے بتایا اس سے میری خاک کا مرتبہ عرش کی بلندی تک پہونچا، میری کشتی ساحل سے لگی، میری برائیاں طوفانِ جمال میں غرق ہو گئیں، اب عشق ہی عشق مجھ میں ہے، مجھے نہ کسی کی ملامت کی پروا ہے اور نہ کسی علم کی ضرورت، میں محبت میں جل رہا ہوں

روتا ہوں، لوٹ رہا اور گھل رہا ہوں۔ اب آپ پیچھے مڑ کر گوئٹے کی لکھروائے پر بھی ایک نظر ڈال لیں "جہاں محبت میں انسان بہت بلندی حاصل کر لیتا ہے اور مسرت آفریں اثرات کے ماتحت بلند مسائل کو حل کرنے کی توقع کر سکتا ہے"

گوئٹے کی زندگی کا ایک تاریخ وار خلاصہ

ولادت وطفولیت

۱۷۴۹ء ولادت بہ مقام فرینکفرٹ،

۱۷۵۶ء جنگ ہفت سالہ، فریڈرک ثانی

۱۷۵۹ء شیلر اور رابرٹ برنس کی پیدائش

طالب علمی

۱۷۶۵ء لیپزگ یونیورسٹی

۱۷۶۵ء ماریہ تھریسا اور جوزف ثانی

۱۷۶۹ء اسٹراسبرگ، کوویرا اور ولنگٹن کی پیدائش

۱۷۷۰-۷۱ء سسنہیم فریڈرک، ورڈز ورتھ اور سر والٹر اسکاٹ کی پیدائش،

قانون اور ادبیات

۱۷۷۲ء وزلر لاٹ — کالرج کی پیدائش

۱۷۷۳ء گاٹزوان برلی چنگن۔

۱۷۷۴ء ورتھر — رابرٹ ساؤتھی کی پیدائش

۱۷۷۵ء لی لی

ویمر میں امیدواری کا دور

۱۷۷۵-۷۶ء فرو، وان اسٹین — قومی کام — سرکاری ملازمت
بہتری چھوٹی تصنیفات — اس کے عظیم الشان
کلاسکل تصانیف کی تدریجی ترقی

۱۷۷۶-۸۰ء عظیم الشان کلاسکل (ٹکسالی) تصانیف

اطالیہ

۱۷۸۶ء ایفیجینیا، اگمانٹ

شادی اور خانہ آبادی

۱۷۸۸ء کرسچینا ولپیس — ولادت نند یا بہلن

۱۷۸۹ء انقلاب فرانس — قصاید — ٹاسو

۱۷۹۲ء فرانس میں پروشیا والوں کی فوج کشی، علم مناظر

شلر اور گوئٹے

۱۷۹۴ء شلر سے خط و کتابت

۱۷۹۵ء وینس کا لطیفہ — تقابلی علم تشریحات

۱۷۹۷ء	ہرمان اور ڈورا تھیا
۱۸۰۰ء	علم مناظر
۱۸۰۳ء	بن وینوٹو کیلینی حقیقی دختر
۱۸۰۵ء	شیلر کی موت ـ سیاسی پریشانیاں
۱۸۰۶ء	جنگ جینا
۱۸۰۶ء	فاسٹ
۱۸۰۹ء	ٹینیسن کی پیدائش
۱۸۱۳ء	جنگ آزادی
۱۸۱۴-۱۹ء	مغرب کا مشرقی دیوان
۱۸۱۵ء	واٹرلو کی لڑائی
۱۸۲۰ء	طبعی سائنس " در صوریات (سائنس کا وہ شعبہ جو اعضا کی شکل و ساخت سے بحث کرتا ہے)
۱۸۲۲-۳۱ء	بہتیری علمی، تنقیدی اور فنی تصنیفات۔
۱۸۳۱ء	فاسٹ کا دوسرا حصہ ـ سر والٹر اسکاٹ کی موت
۱۸۳۲ء	۲۲ مارچ، گوئٹے کی موت
۱۸۳۲ء	کوویئر کی موت

اقبال اور دانتے

اقبال اور دانتے

ڈاکٹر اقبال نے اپنی کتاب "جاوید نامہ" کا نام اپنے عزیز فرزند جاوید، کے نام پر رکھا، کتاب کے بالکل آخر میں جاوید سے خطاب بھی ہے، لیکن صحیح معنی میں جاوید کی ذات، زندگی، یا تعلیم سے اس کو کوئی خاص علاقہ نہیں، بلکہ دراصل یہ کتاب اقبال کی صوفیانہ اور فلسفیانہ شاعری کا ایک شاہکار ہے روحانیت کی جس منزل پر پہونچکر اقبال نے یہ کتاب لکھی، اس کی نظیریں قوموں اور ملکوں کے ادب وشاعری میں موجود ہیں،

جاوید نامہ ہمیں زرتشتیوں کی "ارتا ویراف نامک" ہندوؤں کی "اندرا لوک گمنم" اسرائیلیوں کی اور دانتے کی "ڈیوائن کمیڈی" کی یاد دلاتی ہے، دراصل یہ کتاب اسلام کی "معراج" کے رنگ میں لکھی گئی، شاعر اپنی روحانی زندگی میں ایک بالیدگی سی محسوس کرتا ہے، یہی روحانی تڑپ اس کو عالم بالا کی طرف لے جاتی ہے، اور وہ ایک پیامبرانہ اور مصلحانہ انداز میں انسانوں کو نیکی اور حق کی تلقین کرتا ہے، واکرہ تسنل نے معراج پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے، "ویسیو پالی میں ترمیں بتایا گیا ہے کہ کس طرح پولس آسمانوں پر گیا، اور فردوس کے چار دریاؤں کو دیکھا، اور حضرت ابراہیمؑ نے بھی (اپنے اسفار توری عہد نامہ میں) کس طرح عجائب آسمانی کا مشاہدہ کیا، ان میں سے ہر ایک

لوٹ کر دنیا میں آئے اور محمدؐ اور دانتے کی طرح جو کچھ دیکھا تھا دنیا کو بتایا۔
ڈاکٹر ٹسڈل نے معراج کی تنقید کی ہے، اور اسلام کے اس مسئلہ کو دنیا کی دوسری مذہبی خرافات کی طرح ایک فرضی اور تقلیدی چیز بتائی ہے ہمیں یہاں اس مسئلہ کے الہامی پہلو اور اس کی صداقت سے بحث نہیں بلکہ یہ بتانا ہے کہ قوموں کے ادب میں اس نہج کی تخیلی چیز موجود ہے اور روحانی رنگ میں اقبال نے اسی کا تتبع کیا ہے، اس سلسلہ میں دانتے اور اس کی زندگی و تصانیف پر ایک اجمالی نگاہ ڈال لی جائے تو بیجا نہیں

دانتے کی زندگی و تصانیف

دانتے کا پورا نام Dante Alighieri ہے، ۱۸ مئی اور ۱۷ جون کے درمیان ۱۲۶۵ء میں بمقام فلورنس پیدا ہوا۔ ہنری ہفتم آف لکسمبرگ کے ساتھ ملکر وطن کی خدمت و اصلاح کر رہا تھا اس کی سیاسی ناکامی نے اس کے قلب پر گہرا اثر کیا اس کی زندگی نے ایک نئی کروٹ لی اور ۱۳۰۱ء کے بعد وہ صوفیانہ افکار کی طرف مائل ہو گیا [illegible]

Sources Of The Quran

Encyclopedia Of Religion and Ethics

کی عمر میں ۱۴ ستمبر ۱۳۲۱ء کو وہ بہ مقام روانا (Ravenna)
انتقال کر گیا، اور بڑی شان کے ساتھ ایک جلیل القدر شاعر و فلسفی کی حیثیت
سے بہ مقام فریرما پیٹر مدفون ہوا،

دانتے کی زندگی کو اس کی تصانیف کی طرح تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے
پہلا دور تو عشق و محبت کا تھا جبکہ وہ بیٹرس پر والہانہ طور سے مفتوں تھا، عہد شباب
کے یہ تصورات و رجحانات اس کے مجموعہ کلام وٹیا نوا و دا
Vita Nuova میں جمع ہیں، یہ دانتے کی پہلی کتاب ہے
اس میں اس کی اکتیس غزلیں ہیں، جسمیں اس نے بیٹرس کے ساتھ اپنے عشق کا
اظہار کیا ہے،

دوسرا دور وہ تھا جبکہ اس نے سیاسیات میں دلچسپی لینی شروع کی، یہ دور
بہت صبر آزما اور حوصلہ شکن رہا اس کا مال و اسباب ضبط ہوا اس کو جلا وطنی کی
مصیبت جھیلنی پڑی، اس کو دھمکی دی گئی کہ وہ نذر آتش کر دیا جائیگا، اور حکومت
وقت نے اس کا سر قلم کر لینے کے لئے فرمان بھی جاری کر دیا، اس عہد میں اس نے
تغزل، فلسفہ، لسانیات اور بلند سیاسی تصورات و افکار پر ایسی بلند پایہ
کتابیں لکھیں جو لاطینی زبان میں معیاری و مستند سمجھی جاتی ہیں،
Convivis میں اس کے آخری عہد کی غزلیں اور نثریں لسانیاتی
اور فلسفیانہ سرمایہ تحقیق ہے، De Vulgari Eloquentia

میں اس نے لاطینی نثر کے شاہکار چھوڑے ہیں اور De Monarchia میں اس کے سیاسی افکار و عقائد پرجوش طریقے سے ترقی پذیر معلوم ہوتے ہیں، اس میں اسکے لاطینی خطوط بھی ہیں، تیسرا دور وہ ہے جب کہ حاضر کی اصلاح کے لئے وہ دوسرے عالم کا تصور کرنے لگا، انسانیت سے الوہیت کی طرف اور زماں سے ابد کی طرف لوٹنے لگا اس عہد کی مایہ ناز کتاب Divina-Commedia ہے اور لاطینی نثر میں وہ مکتوبات جو اس نے Can Grande dello Scala کو لکھے، ورجل کے تتبع میں اس نے جو دیہاتی نظمیں لکھی ہیں وہ اسی زمانہ کی پیداوار ہیں۔ Divina Commedia میں دانتے نے انسانی زندگی اور انسانی تقدیر کو ایک ایک کنایہ آمیز طریقے سے بیان کیا ہے، اس مسئلہ کو اس نے موت کے بعد ارواح کی حالت کا نظارہ پیش کر کے واضح کیا ہے، صوفیانہ معنی میں یہ کتاب استعارہ کے طور پر روح کے صعود سے بحث کرتی ہے، جو اسی گوشت پوست کی زندگی میں حاصل ہو سکتا ہے، تین طریقوں تزکیۂ باطن، تجلی اور اتحاد کے ذریعہ یہ صعود روحانی میسر سکتا ہو، دانتے کا مقصود یہ ہے کہ ایک نظم کے ذریعہ دنیا کی اصلاح کرے، ایک ایسی نظم جو ابدیت کے آئینہ میں انسان اور فطرت کو پیش کر سکے،

دانتے غالباً عہد وسطیٰ کی ان روایات میں سے بعض سے واقف تھا جن

ہیں دوسرے عالم کی زیارت کے متعلق (خواہ اسی جسم میں یا اس جسم سے علیحدہ ہوکر) تخیلیں بیان کی جاتی ہیں، Visis Sancte Secolo اور وہ روایتیں، جو سینٹ گریگری اعظم کے مکالمات میں پائی جاتی ہیں بارہویں صدی میں عام تھیں، اگو آئرش بینڈکٹائن مرتش (۱۱۴۹ء) کی Visis Tnugdali بھی ایک ایسی کتاب ہے جس کے نمایاں اثرات Divina Commedia میں نظر آتے ہیں،

جاوید نامہ پر تبصرہ

اقبال مسئلۂ معراج اور دانتے کی ڈیوائن کامیڈی سے متاثر ہوکر اپنی کتاب لکھی اس کا ثبوت خود "جاوید نامہ" سے ملتا ہے، کتاب کے ایک عنوان تمہید زمینی کو پڑھئے اس میں خود انھوں نے اعتراف کیا ہے کہ میں شہر کے ہنگاموں سے گھبرا کر دشت و کہسار کی طرف نکل پڑا، شہر میں التہاب عشق کو فروغ نہیں ملتا، یہی وجہ ہے کہ عاشق کو پناہ ملتی ہے تو دامان کوہسار میں یا لب جوئبار میں، چنانچہ میں بھی تھوڑی دیر کے لئے دریا کے کنارہ دم لینے لگا، شام کا وقت تھا، اور غروب کے منظر اور شفق کی بے تاب بیری سے سمندر کا نیلگوں پانی لعل کی طرح رنگین نظر آ رہا تھا، شام کا سماں کچھ ایسا ہوتا ہے کہ اندھوں میں بھی ذوق نظر پیدا ہو جائے، سحر کی طلوع میں اگر دل فریبیاں ہیں تو شام کے غروب میں بھی سحر سامانیاں ہوا کرتی ہیں،

دل ہی دل میں باتیں ہو رہی تھیں، پہلو میں کسی آرزو کی خلش پا رہا تھا، دل کچھ ڈھونڈھ رہا تھا، زندہ ہوں لیکن لطافت زندگی سے بے بہرہ آئی ہوں اور رجا و والی سے محروم، اسی عالم میں دریا کے کنارے بیٹھا ہوا، رومی کی یہ غزل پڑھ رہا تھا" اس کے بعد اقبال نے رومی کی اسی مشہور غزل کے نو اشعار دئیے ہیں جس سے "اسرار و رموز" کی ابتدا کی تھی،

بگشائے لب کہ قند فراوانم آرزوست   بنمائے رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست

رومی نے اس غزل میں اپنی آشفتہ آرزوؤں کی ایک لمبی کہانی لکھی ہے، وہ اپنے محبوب کے رخ میں چمن کی نکہتیں، اور اس کے لب لعلیں میں قند کی عذوبتیں محسوس کرتے ہیں، ان کی تمنا ہے کہ ایک ہاتھ میں یار کی زلف ہوتی اور دوسرے ہاتھ میں شراب کا پیالہ، اور اسی عالم بدمستی میں، میدان ہوتا اور اس میں رقص مینا ب! محبوب یہ کہتا کہ مجھے زیادہ نہ ستاؤ اور میری آرزو ہوتی کہ وہ یہی کہتا جاتا، اس وقت نہ عقل کی مصلحت کوشیاں ہوتیں، اور نہ ہوش کی نکتہ سنجیاں، بلکہ شوق فراواں گفتگو میں پراگندگی اور عشق خیرہ سر خیالات میں آشفتگی پیدا کر دیتا، یہ آسمان اور اس کی روزی رسانیاں سیلاب کی طرح وفا دشمن ہیں، اس لئے مجھ ماہی بے آب کے لئے بحر عمان چاہیئے اور اس کی بے کرانیاں، میری روح فرعون اور اس کے ظلم سے ملول ہے، میری آرزو ہے کہ مجھے موسیٰ کا ید بیضا نصیب ہوتا، کل شیخ کو دیئے شہر میں چراغ لئے مارے پھرتے

دیکھا، وہ کہتے جاتے کہ "دیو اور درندوں سے دل خستہ ہو چکا اب "انسان" کی صحبت کا آرزومند ہوں، ان سست اور بے کیف ساتھیوں سے دل بھر چکا اب حضرت علیؓ جیسے شیر خدا اور رستم جیسے تہمتن کی ضرورت ہے" میں نے کہا شیخ صاحب! آپ جس تمنا میں سرگرداں ہیں وہ دنیا میں میسر ہونے والی چیز نہیں، انھوں نے کہا "جو میسر نہ ہو وہی میری آرزو ہے"

اب سوال یہ ہے کہ اقبال کو رومی کی اس غزل میں کونسا پیام مل رہا تھا اور انھوں نے اپنی مثنوی "اسرار و رموز" کی طرح جاوید نامہ میں بطور عنوان اسی کو کیوں دیا، بات یہ ہے کہ اقبال اب شاعری کی اس منزل تک پہونچ چکے تھے جہاں شاعری اور پیمبری کے ڈانڈے ملتے ہیں، یہی وہ بام روحانیت تھا جہاں پہونچکر پیمبروں کی طرح شاعروں کو بھی معراج ہوا کرتی ہے، اقبال کی روحانی آنکھیں کھل چکی تھیں، ان کا باطن بہت پاکیزہ اور لطیف ہو چکا تھا، وہ اپنی ندرت فکر اور صعود روحانی کے لحاظ سے عام انسانوں کے مذاق، رجحان اور روزانہ زندگی میں خرابیاں اور کمزوریاں محسوس کر رہے تھے، رومی کی طرح عام لوگ انکی نظروں میں "دیو و دد" نظر آرہے تھے، وہ اپنی روحانی خلش کے باعث کسی خدا رسیدہ کی تلاش میں تھے، شام کا وقت تھا اور اسکی رنگینیاں، اس منظر نے ان کے ذوق فکر و نظر میں بڑی لطافت پیدا کر دی، رومی کی یہ غزل اقبال کے دل بیتاب کی ایک المناک تصویر ہے۔

شام کا رنگین سماں سیاہی میں ڈوب رہا تھا، موجیں سکون پذیر ہو چکی تھیں، ستارے چمک چکے تھے کہ پہاڑ کی پشت سے رومی نمودار ہوئے آفتاب کی طرح آپ کا چہرہ چمک رہا تھا، پیری میں جوانی کی نزہتیں نظر آرہی تھیں اقبال نے اس منظر کو یوں ادا کیا ہے،

موج مضطر خفت بر سنجاب آب | شد افق تار از زیان آفتاب
از متاعش پارۂ دزدید شام | کوکبے چوں شاہدے بالائے بام،
روح رومی پردہ ہا را بر درید | از پس کہسار آمد پدید،
طلعتش رخشندہ مثل آفتاب | شیب او فرخندہ چوں عہد شباب،
پیکرے روشن ز نور سرمدی | در سراپایش سرور سرمدی،
بر لب او سر پنہان وجود | بند ہائے حرف وصوت از خود کشود
حرف او آئینۂ آویختہ | علم با سوز دروں آمیختہ،

اس کے بعد اقبال رومی سے سوالات کرتے ہیں، موجود اور ناموجود کیا ہے؟ محمود اور نامحمود میں کیا فرق ہے، رومی بتاتے ہیں کہ "موجود وہ ہے جو نمود چاہے کیونکہ ہستی کا تقاضا یہ ہے کہ ظاہر ہو زندگی نام ہے اپنے کو سنوارنے کا اور اپنی ہستی پر گواہی چاہنے کا، خدا نے ازل میں انجمن برپا کی اور اپنی ہستی کی گواہی دلائی، اے انسان! تو زندہ ہو، مردہ ہو، یا دم توڑ رہا ہو، تین گواہوں سے گواہی طلب کر، اول اپنے شعور سے، یعنی خود کو اپنی

ہی روشنی میں دیکھنا، دوسرا گواہ، دوسرے کا شعور، ہے وہ یہ کہ اپنے کو دوسرے کے نور سے دیکھنا، تیسرا گواہ ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کا شعور، وہ یہ کہ خدا کے نور سے اپنی ہستی کا مشاہدہ کرنا، اگر تو اس نور کے سامنے قائم ہو جائے تو پھر خدا کی طرح اپنے کو زندۂ جاوید اور قائم شمار کر، زندگی نام ہے اپنے مقام پر پہنچنے کا، اور اپنی ذات کو بے پردہ دیکھنے کا، مومن کی یہ شان نہیں کہ صفات میں الجھ جائے، حضرت محمد صلعم نے ذات الٰہی تک پہونچکر دم لیا، معراج کیا ہے؟ ایک گواہ کی آرزو، ایک گواہ کے سامنے امتحان، اس گواہ عادل کے سامنے کہ بلا اس کی تصدیق کئے ہوئے زندگی میرے لئے ویسی ہے جیسے پھول کے لئے رنگ و بو، جو چمک تیرے اندر ہے اس کا ایک ذرہ بھی ہاتھ سے جانے نہ دے، جو چمک ہے اس کو گرہ میں باندھ رکھ، اپنی چمک کو بڑھانا اور آفتاب کے روبرو آزمانا، اچھا ہے، اپنے فرسودہ جسم کو دوبارہ تراش کر بنا، یہ امتحان کر، یہی دراصل موجود ہوتا ہے۔

اس کے بعد اقبال کہتے ہیں میں نے رومی سے پوچھا، کہ انسان خدا سے کیونکر مل سکتا ہے اس پانی اور مٹی کے پہاڑ کو جو درمیان میں حائل ہے کیونکر ہٹایا جا سکتا ہے؟ رومی نے جواب دیا کہ اگر تجھکو "سلطان" ہاتھ آجائے تو پہاڑ کو کیا، آسمانوں کو توڑا جا سکتا ہے، ایسا کر کہ یہ کائنات ہی تیرے سامنے بے نقاب ہو جائے اور اس سے "جہات" کی قید دور ہو جائے، اسے اچھے

آدمی تو اپنی موجودہ پیدائش کے ذریعہ "جہاں چار سو" میں آیا، انسان موجودہ طریق پیدائش سے نکل بھاگ بھی سکتا ہے، اور ان قیود کو توڑ سکتا بھی ہے لیکن یہ پیدا ہونا آب و گل سے پیدا ہونا نہیں اس کا حال تو اس کو معلوم ہے جو 'صاحب دل' ہے، وہ پیدائش مجبوری سے بھی بہ اختیار سے ہے وہ پردہ کے اندر چھپی ہوئی رہتی ہے بہ ظاہر اور کھلی ہوئی ہے، اس پیدائش کے ساتھ رونا دھونا ہے، یہاں ہنسی خوشی ہے، یعنی اس پیدائش کے وقت انسان کچھ ڈھونڈتا ہے، یہاں وہ کچھ پاتا ہے اس پیدائش کے ذریعہ انسان کائنات کے حدود کے اندر سیر و آرام کرتا ہے، اور اس میں انسان جہات کے قیود سے بالاتر ہو کر ہمیشہ رواں دواں رہتا ہے، پہلی منزل میں انسان روز و شب کا محتاج رہتا ہے، دوسری منزل میں روز و شب اس کی سواری بن جاتی ہے، بچہ پیدا ہوتا ہے تو ماں کی شکم میں بر ہی پیدا ہوتی ہے، اور جب مرد خدا کی تخلیق ہوتی ہے، تو عالم کی شکست ہوتی ہے دونوں پیدائشوں کے موقعہ پر اذان دی جاتی ہے، فرق صرف یہ ہے کہ اس کو لب سے ادا کیا جاتا ہے اور اس کو روح سے، ایک بیدار جان جب دنیا میں جنم لیتی ہے، تو اس عالم میں ایک کپکپی طاری ہو جاتی ہے۔"

اقبال پوچھتے ہیں میں نے سمجھا نہیں کہ یہ جنم لینا کس طرح کی چیز ہے، رومی کہتے ہیں کہ یہ "زندگی ہی کی ایک شان ہے، زندگی میں غیب بھی ہوتا ہے، حضور بھی،

باقی پوست ہے اصل دیکھنا دوست کا دیکھنا ہے، سارے جسم کو بصارت میں گھلا ڈال، اور نظر میں چل، نظر ان تو آسمانوں سے گزرتا ہے، مت ٹھہر، جہاں کی وسعتوں میں گم ہوتا ہے، مت گم ہو، زمان اور مکاں پر ایک نظر ڈال، یہ تو صرف روح کا ایک حال ہے اختلاف دوش و فردا کیا ہے، صرف نظر کا پھیر ہے اسکی مثال ایسی ہے جیسے ایک دانہ جو مٹی کی تاریکیوں میں چھپا ہوا ہے، اسے فضائے آسمانی کی تابناکیاں معلوم نہیں، اسے خبر نہیں کہ ایک وسیع مقام پر اپنے کو ایک تناور درخت اور شاخ در شاخ ہیئت میں نمایاں کیا جا سکتا ہے، اس کا جوہر کیا ہے ایک ذوق نمو ہے۔ یہی اس کا مقام ہے اور یہی اس کا جوہر ہے، تم کہتے ہو جسم، جان کا محل ہے، سر روح پر نظر کرو اور جسم کو نظر انداز کر دو، جسم، جان کا محل نہیں ہے بلکہ اس کے مختلف احوال میں سے ایک حال ہے، اس کو محمل سمجھنا فریب کلام ہے جان کیا ہے؟ جذب و سرور ہے، سوز و درد ہے، نام ہو اس ذوق کا جو آسمان پر چھا جائے، جسم کیا ہے؟ رنگ و بو کے ساتھ میل اور جہات؟ جہات سے ربط پیدا کرنا، نزدیک اور دور کا احساس شعور کی بنا پر ہوتا ہے، معراج کیا ہے؟ اس شعور کے اندر انقلاب، جذب شوق سے شعور میں انقلاب پیدا ہوتا ہے اور جذبۂ شوق انسان کو نیچے اور اوپر کے فرق و امتیاز سے آزاد کر دیتا ہے یہ جسم روح کی شریک نہیں، ایک مٹھی خاک پرواز سے روک نہیں سکتی،

اقبال کہتے ہیں رومی کی ان باتوں کو سنکر میرا دل بیتاب ہو گیا، میرے

جسم کا ہر ذرہ مرتعش ہونے لگا، کہ یکایک پورپ اور پچھم کے بیچ سے آسمان پر بدلی کی ایک نورانی چادر نمایاں ہوئی، اور اس سے ایک فرشتہ ظاہر ہوا اس کا نام زروان تھا

گفت زروانم جہاں را قاہرم ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم

اس فرشتہ کی آمد سے اقبال نے اپنی بصیرت روح، اور ذوق میں ایک انقلاب سا محسوس کیا، فرماتے ہیں،

تن سبک تر گشت و جاں سیارہ تر چشم دل بیندہ و بیدار تر

پردہ ہائے بے حجاب آمد پدید نغمۂ انجم بہ گوش من رسید،

اقبال کو یہی زروان "فلک قمر" پر لے گیا یہاں ہندوستانی سادھو "جہاں دوست" سے ملاقات ہوئی رومی ساتھ تھے، تینوں اہل دل میں باتیں ہوئیں، رومی اقبال کو شعر و شاعری کی حقیقت بتاتے ہیں۔

گفت آں شعرے کہ آتش اندر وست اصل او از گرمی اللہ ہوست

آں نوا گلشن کند خاشاک را آں نوا برہم زند افلاک را

آں نوا برحق گواہی می دہد با فقیراں بادشاہی می دہد،

خوں ازو اندر بدن سیارتر قلب از روح الامیں بیدار تر

اے بسا شاعر کہ از سحر ہنر رہزن قلب است و ابلیس نظر

شاعر ہندی خدایش یار باد — جان او بے لذت گفتار باد
عشق را غنیاگری آموختہ — با خلیلاں آذری آموختہ
حرف او جا دیدہ و بے سوز و درد — مرد خوانند اہل درد او را نہ مرد
زاں نوائے خوش کہ نشناسد مقام — خوشتر آں حرفے کہ گوئی در منام
فطرت شاعر سراپا جستجو است — خالق پروردگار آرزو است
شاعر اندر سینۂ ملت چو دل — ملتے بے شاعرے انبار گل
سوز و مستی نقشبند عالمے است — شاعری بے سوز و مستی ماتمے است
شعر را مقصود اگر آدم گری است — شاعری ہم وارث پیغمبری است

اس کے بعد رومی اقبال کو پیغمبری کی حقیقت بتاتے ہیں، اور پھر زرواں ان کو وادی یرغمید کی راہ سے وادی طواسین تک لاتا ہے۔

پا زدم مستانہ سوئے یرغمید — تا بلند یہائے او آمد پدید
من چہ گویم از شکوہ آں مقام — ہفت کوکب در طواف آں مدام
فرشتیاں از نور او روشن ضمیر — عرشیاں از سرمۂ خاکش بصیر
حق مرا چشم و دل و گفتار داد — جستجوئے عالم اسرار داد
پردہ را برگیرم از اسرار گل — با تو گویم از طواسین رسل

اس کے بعد اقبال نے طاسین گوتم، طاسین زرتشت، طاسین مسیح، اور طاسین محمدؐ سے بحث کی ہے اور گوتم اور رقاصہ، اہرمن اور

زردشت، کے مکالمے درج کئے ہیں، اور پھر طاسین مسیح میں حکیم طالسطائی کے خواب اور طاسین محمد میں ابوجہل کے نوحہ پر روشنی ڈالی ہے [1]

فلک قمر کے بعد فلک عطارد پر پہونچے، یہاں جمال الدین افغانی اور حلیم پاشا کی روحوں کی زیارت ہوئی، رومی نے جمال الدین افغانی اور حلیم پاشا سے اقبال کا تعارف کرایا اور اقبال کا نام زندہ رود بتایا، اس کے بعد چاروں میں تبادلۂ خیالات ہوا، اس سلسلہ میں اشتراکیت و ملوکیت، خلافت آدم، حکومت الٰہی اور حکمت پر بحثیں ہوئیں، جمال الدین افغانی نے روس کو پیغام دیا، پھر اقبال فلک زہرہ پر پہونچے، اور یہاں اقوام قدیم کے دیوتاؤں کی مجلس دیکھی، عرب کے دیوتا بعل کا نغمہ سنا، پھر ارواح فرعون اور کشنر سے ملاقات ہوئی اور باتیں ہوئیں

اس کے بعد فلک مریخ نظر آیا، یہاں حکیم مریخی سے ملاقات ہوئی، پھر دوشیزۂ مریخ سے جس نے نبوت کا جھوٹا دعویٰ کیا تھا، اور عورتوں کو ایک غلط اور ناصواب پیغام دے رہی تھی، مریخ سے گذر کر اقبال فلک مشتری پر پہونچے اور

[1] فرانسیسی مستشرق میسینان نے حلاج کی کتاب الطواسین اپنے مقدمہ کے ساتھ شائع کی، یہ کتاب میرے سامنے نہیں، ورنہ اندازہ کیا جاتا کہ اس سے طاسین گوتم طاسین زردشت وغیرہ پر کچھ مزید روشنی پڑتی اور اس کے ماخذ کا پتہ چل جاتا،

اور حلاج، غالب اور قرۃ العین طاہرہ کی روحوں سے ملاقات ہوئی۔ اس باب میں بہت ہی بلیغ اور دلچسپ مکالمے ہیں۔

اقبال فلک مشتری کی سیر کر چکے تو فلک زحل پر پہونچے۔ اور یہاں انھوں نے ان روحوں کو دیکھا جنھوں نے ملک و ملت سے غداری کی تھی۔ اس باب میں اقبال نے اپنا جو سیاسی نصب العین پیش کیا ہے اس سے انکی شخصیت بہت نمایاں نظر آتی ہے۔ اقبال کی عملی سیاسی زندگی کوئی قابل ذکر چیز نہیں تھی، بظاہر وہ "سر" بھی تھے، لیکن ہندوستان کے خطاب یافتہ بزرگوں کی طرح وہ برطانوی سامراج کا ہتھکنڈہ نہیں بنے ہوئے تھے، بلکہ وہ آزادی کا نعرہ بلند کرتے تھے جیسی بڑے سے بڑے مروتی اقربا نوازی اور ایثار پیشہ [illegible] قوم [illegible] پایا جاتا ہے۔ اقبال خود کو ایک سچا ہندوستانی سمجھتے تھے اور اس پر فخر کیا کرتے تھے [illegible] کہ دل میں کتنا گہرا درد اور غم [illegible] تھا [illegible] تھے اور ہندوستان کی غلامی پر [illegible] نے انگریزوں کے ساتھ مل کر ہندوستان [illegible] اور ہندوستانی قوم کو [illegible] پہونچایا انھوں نے اس شاعرانہ انداز میں [illegible] کی ہے کہ [illegible] ان اشعار کا ایک خاص مقام بن گیا ہے۔

اقبال نے میر جعفر اور صادق کی غداری کے متعلق اس غضبناک لے میں ترانہ سنجیاں کی ہیں، کہ کوئی ہندوستانی بلا متاثر ہوئے نہیں رہ سکتا۔ آسمان شق ہوتا ہے

ایک حور وش حسینہ اترتی ہے، اس کی جبین ناز نور میں لپٹی ہوئی اور اس کی آنکھوں میں ایک غیر فانی سرور موج زن ہے، چادر سحاب کے مثل ایک ہلکا پھلکا، جوڑا پہنے ہوئے ہے جسکو معلوم ہوتا ہے برگ گل کی رگوں سے بنایا گیا ہے، اس کے بعد پیر رومی یہ فرماتے ہیں،

با جبیں خوبی نصیبش طوق و بند بر لب او نالہائے درد مند
گفت رومی روح ہند است ایں نگر از فغانش سوزہا اندر جگر

روح ہندوستان نالہ کش ہوتی ہے، اور ماتم کرتی ہے کہ ہندوستانی قوم ناموس ملت سے بیگانہ ہو گئی، ہندوستان کی فانوس میں روح کی لو باقی نہیں، بد قسمت ہندوستانی اپنے اسرار سے نامحرم ہے، وہ اپنے تار پر سریلی آواز سے خود نغمہ سنج نہیں، وہ گزرتے ہوئے زمانہ پر سر دھنتا ہے، اور ایک بجھی ہوئی آگ سے جگر سوزی کرتا ہے، ہندوستانی قوم کی اس زندگی نے مجھے غلامی میں مبتلا کر رکھا ہے، اسی کی نااہلیت کے باعث میں نالاں و گریاں ہوں، ہندوستانیوں نے خودی کو بھلا ڈالا اور پرانے رسوم سے اس پاک سرزمین کو قید خانہ بنا رکھا ہے۔ اقبال نے اس کے بعد ان ارباب غدر و خیانت پر روشنی ڈالی ہے جو ہندوستان کی موجودہ سیاست میں میر جعفر کا کردار پیش کر رہے ہیں۔

کہ شب ہندوستاں آید بہ روز مرد جعفر زندہ روح او ہنوز
تا ز قید یک بدن وا می رہد آشیاں اندر تن دیگر نہد۔

گاہ او را با کلیسا ساز باز　　گاہ پیش دیریان اندر نیاز
دین او آئین او سوداگری است　　عنتری اندر لباس حیدری است
تا جہاں رنگ و بو گردد دگر　　رسم او آئین او گردد دگر
پیش ازیں چیزے دگر معبود او　　در زمان ما وطن معبود او
ظاہر او از غم دین دردمند　　باطنش چون دیریان زنار بند
جعفر اندر ہر بدن ملت کش است　　ایں مسلمانے کہن ملت کش است
خندہ خنداں است و با کس یار نیست　　مار اگر خنداں شود جز مار نیست
از نفاقش وحدت قومی دو نیم　　ملت او از وجود او لئیم
ملتے را ہر کجا غارت گرے است　　اصل او از صادقے یا جعفرے است
الاماں از روح جعفر الاماں　　الاماں از جعفراں ایں زماں

اور انھوں نے مرنے کے بعد جعفر اور صادق کی [illegible] ناک منظر کھینچا ہے، اس سے ان کی وطن دوستی، اور بلند سیاسی نصب العین پر گہری روشنی پڑتی ہے، اور یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ وہ برطانوی سامراج کو کس حسرت اور دکھ کے ساتھ برداشت کئے ہوئے تھے، فرماتے ہیں،

جعفر از بنگال و صادق از دکن　　ننگ آدم، ننگ دیں، ننگ وطن

اقبال کا یہ شعر پڑھے لکھے ہندوستانیوں کی زبان پر چڑھ گیا، وہ میر جعفر اور صادق دکنی کے کردار سے بیحد برافروختہ اور متنفر تھے، جاوید نامہ میں انھوں نے

ایسے ایسے اشعار چھوڑے ہیں، جن کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کو ہندوستان کی غلامی کا کتنا بڑا سوگ تھا، اور وہ خود غرض، غداروں اور وطن فروش ارباب سیاست سے کتنا بیزار تھے، فرماتے ہیں،

می ندانی خطۂ ہندوستان — آں عزیز خاطر صاحبدلاں
خطۂ ہر جلوہ اش گیتی فروز — درمیان خاک و خوں غلطد ہنوز

کیوں بیتاب ہے، یہ خطۂ پاک خاک و خوں میں کیوں لوٹ رہا ہے؟ اس لئے کہ اس کی آزادی چھن گئی، غلامی کی بیڑیاں اس کے پیروں میں پڑی ہیں، پھر کہتے ہیں،

در گلش تخم غلامی را کہ کشت؟ — ایں ہمہ کردار آں ارواح زشت
در فضائے نیلگوں یکدم بایست — تا مکافات عمل بینی کہ چیست

ہندوستان کو غلامی میں مبتلا کرنے والے میر جعفر جیسے وطن فروش اور صادق دکنی جیسے غدار تھے آپ کو معلوم ہے دنیائے روح میں ان کا انجام کیا ہوا؟ میں نے دیکھا کہ خون کا ایک سمندر ہے اس میں طوفان ہے ہوا میں سانپ اور پانی میں نہنگ کی جلوہ باریاں ہیں موجیں شیروں کی طرح ڈکار رہی ہیں سمندر کے ہیجان سے ساحل کو ذرا دم لینا نصیب نہیں، ہر وقت ایک پہاڑ ٹکڑے ہو کر ساحل سے لڑھک کر سمندر میں گرتا ہے خون کی موجیں باہم دست و گریباں ہیں اس سمندر میں ایک کشتی ڈگمگا [illegible] دو آدمی سوار ہیں، ان کا چہرہ زرد، ان کا جسم عریاں [illegible] کے بال الجھے ہوئے ہیں، یہ کون تھے؟

میر جعفر اور صادق دکنی!

فلک زحل کی سیر ختم کرنیکے بعد اقبال آسمان سے پرے پہونچے اور یہاں اس نطشے کو دیکھا، پھر جنت فردوس میں گئے یہاں شرف النساء کا قصر تھا، سید علی ہمدانی اور ملا طاہر غنی کشمیری کی زیارت ہوئی، جنا کے مشہور بر تری ہری سے صحبت رہی پھر سلاطین مشرق، نادر، ابدالی، اور سلطان ٹیپو شہید کے محلوں پر ایک نظر ڈالی، اور ان بادشاہوں سے ان کے وطنی مسائل پر گفتگو ہوئی، اس اثنا میں ناصر خسرو علوی کی روح سامنے آئی، اور ایک مستانہ غزل گاکر چلی گئی، پھر حوران بہشتی کے نغمے اور مکالمے ہیں، اور اس کے بعد جنت سے رخصت ہوئے۔

یہ باب بہت طویل اور بہت دلچسپ ہے۔ اس میں اقبال نے فارس افغانستان، اور ہند کی حیات سیاسی پر رائے زنی کی ہے، اور یہاں کے بسنے والوں کے جمہوری مذاق، رجحان اور اخلاق پر تبصرہ کیا ہے،

فلک زحل طے کرنے کے بعد آسمان کے دوسرے رخ پر اقبال رومی کے ساتھ جب پہونچے، تو انھوں نے ایک آدمی کو دیکھا جس کی آواز درد بھری تھی، آنکھیں عقاب کی طرح تیز تھیں، اس کے چہرہ سے اس کے سوز جگر کا پتہ ملتا تھا، اس کے دل کا دہکنا بڑھتا جاتا تھا، اور وہ سینکڑوں بار یہ شعر پڑھتا تھا،

نہ جبریلے نہ فردوسے، نہ حورے نے خداوندے
کف خاکے کہ می سوزد ز جان آرزو مندے

اقبال نے رومی سے پوچھا یہ دیوانہ کون ہے؟ رومی نے کہا یہ جرمن فلسفی نطشے ہے، ان دو جہانوں کے درمیان اس کا مقام ہے، اس کی بانسری میں ایک پرانا نغمہ ہے، یہ بھی حلاج کے منزل ہے، لیکن اس کے ساتھ دار و رسن نہیں ہے پھر بھی اسی پرانی بات کو اس نے دوسری طرح ادا کیا ہے، اس کے خیالات پر عظمت ہیں اور طریق ادا بے باکانہ، یورپ والے اس کی باتوں سے دو ٹکڑے ہو رہے ہیں، لوگوں نے اس کے جذبہ کو سمجھا نہیں، اس لئے اس کی مجذوبانہ باتوں کو جنون کی طرف منسوب کیا، جو لوگ عقل کے دعویدار تھے وہ بھی اس راز کو نہ سمجھے، کیونکہ عشق و مستی سے ان کو فیض نصیب نہ تھا انھوں نے طبیب سے اس کی نبض دکھائی، یورپ میں مجذوب کا پیدا ہونا بھی ایک قیامت ہے، طبیب کا کیا کام ہے؟ وہ یا تو عمل جراحی کرے گا یا نیند لانے والی دوا دیگا، نطشے کی حالت مثل حلاج تھی، مذہبی اداروں سے جان بچائی تو طبیب نے اس کی جان لی۔

نطشے کی حالت یورپ میں ایسی تھی جیسے کوئی رہرو طریقت ہو اور اس کو کوئی مرشد نہ ملے، نتیجہ یہ ہوا کہ وہ جادۂ صواب تک نہ پہنچ سکا گمراہ ہو کر رہ گیا، وہ ظاہری آنکھوں سے خدا کا مشاہدہ کرنا چاہتا تھا، اسکی خواہش تھی کہ دل کے کھیت سے ایک خوشہ نکلے اور آب و گل کی کثافتوں سے بلند ہو جائے یہ مقام کبریا تھا یہ عقل و حکمت کی دنیا سے دور ہے۔

کتاب کے آخر میں اقبال نے اپنے فرزند جاوید کو نصیحتیں کی ہیں،

ان مواعظ میں سادگی، متانت، اور بہت بڑی بلند خیالی ہے، ایک اخلاقی اور روحانی رہنما کی حیثیت سے اقبال نے اپنے فرزند کو ایسا پیغام دیا ہے جو ہندوستان کے ہر بچہ کو پڑھانے اور سکھانے کی چیز ہے، اس میں مذہب قوم اور وطن کے بارہ میں جس رویہ کا اظہار کیا گیا ہے، اور لڑکے کو فرد اور سوسائٹی کے ساتھ جس خلوص، ربط اور رواداری رکھنے کی تعلیم دی گئی ہے اس سے اقبال کی ذہنی رفعت ظاہر ہوتی ہے، اور وہ ایک سچے مسلمان کے ساتھ "ماڈل ہندوستانی" بھی معلوم ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر سچیدانند سنہا اور اقبال

تعارف

ڈاکٹر سچدانند سنہا، سیاسی اور علمی دونوں اعتبار سے ہندوستان کے ان مشہور لوگوں میں سے ہیں جن پر ایک ملک بجا طور پر ناز کر سکتا ہے، انکی مشغول علمی و سیاسی زندگی کو دیکھکر ان کی عظمت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے، سرکاری اور اعزازی طور پر انھوں نے بڑی اہم اور مفید خدمتیں انجام دی ہیں، انھوں نے صوبائی اور مرکزی مجالس قانون ساز میں بھی، اپنی صلاحیت، اصابت رائے، اور جمہوری تصورات سے ملک کو فائدہ پہونچایا، اور پٹنہ یونیورسٹی کے وائس چانسلر، ایک علمی ماہنامہ کے اڈیٹر اور قانون داں، ادیب اور نقاد کی حیثیت سے بھی اپنے ذہنی کارناموں کے گہرے نقوش چھوڑے، انگریزی حکومت کے دور میں بھی آپ کی بڑی منزلت تھی، اور آج جبکہ ملک آزاد ہو چکا ہے، ہندوستان کی مجلس دستور ساز کا عارضی صدر بنا کر آپ کی شخصیت اور آپ کی سابقہ قومی خدمات کا اعتراف کیا گیا، آپ ہندوستان کے ایک قابل فخر فرزند ہیں، شہر آرہ (صوبہ بہار) کے قریب میں آپ کا وطن ہے اس لئے اہل آرہ اور بہار والوں کو اس خصوصیت کے لحاظ سے آپ کے ساتھ ایک باطنی عقیدت ہے۔

چھہتر برس کی عمر میں آپ نے اقبال پر ایک ضخیم کتاب لکھی، اور اس بڑھاپے میں آپ نے اس ادبی خدمت پر نو سال صرف کئے، یہ کتاب اقبالیات

پر ایک نئے باب کا اضافہ کر لی ہے، اس سلسلہ میں ایک محقق اور نقاد کی حیثیت سے آپ نے سینکڑوں کتابیں پڑھیں اور اقبال کی زندگی، شاعری، اور فکر و خیال، مذہبی و عمرانی، فلسفیانہ و سیاسی، صوفیانہ و ادبی، پہلو پہلو ایک عمیق تنقیدی تجزیہ پیش کیا، اس کتاب کے ابواب کا مطالعہ کرنے کے بعد پتہ چلتا ہے، کہ اس میں اتنا تنوع، اتنا بسط، اور اتنی جزئیات ہیں، کہ شاید ہی آج تک کسی کتاب میں اقبال کے متعلق اتنی جامعیت سے بحث کی گئی ہو،

اقبالیات کے سلسلہ میں یہ کتاب چونکہ ایک نئے نہج سے بحث کرتی ہے اس لئے بقول سر سپرو "اقبال کے بعض نا سخن شناس مداح غرائینگے" یقیناً اس کتاب کے بعض مباحث ہیں جذبات کی مختلف وادیوں میں لے جاتے ہیں کبھی ہم مصنف کو ایک زبردست فرقہ پرست، ایک راہ صواب سے ہٹا ہوا نقاد، اور اقبال اور اس کی شاعری کا نامحرم اسرار خیال کرنے لگتے ہیں، اور ہم میں لکھنے والے کے متعلق تلخی اور خشونت پیدا ہونے لگتی ہے، میں اول اول جب اس کتاب کو ادھر ادھر سے دیکھا تو میرے اندر بہت سے خیالات پیدا ہوئے، میرے مرنے والے دوست بابو سنت نکر دیال فتنہ (وکیل آرہ) یاد آئے جو ایک یوروپین مستشرق کے متعلق ایک ہندوستانی نقاد کا لطیفہ اکثر بیان کرتے تھے، اس یوروپین مستشرق کے متعلق کسی نے کہا کہ "وہ سنسکرت زبان کے بڑے عالم ہیں" ہندوستانی نقاد نے مزاحیہ انداز میں کہا کہ "سنسکرت زبان" نہیں جانتے بلکہ "سنسکرت زبان کے متعلق"

جانتے ہیں، میں نے ڈاکٹر سچدانند کی کتاب پڑھی تو میرا پہلے قطعی یہی خیال ہوا، اور اب اس میں کسی قدر تبدیلی ہوئی ہے لیکن بہت کم،

میں نے اس کتاب کے چار ابواب کا انگریزی سے اردو میں ترجمہ کیا ہے، ترجمہ میں مصنف کے روح مقصد کو برقرار رکھنے کی سخت کوشش کی گئی ہے، اور میرا خیال ہے، ڈاکٹر سنہا خود بھی ترجمہ کو سند و اعتبار سے گرا ہوا نہ پائیں گے۔ میرا مقصود یہ ہے کہ مصنف کا اصل خیال اور میری تنقیدیں دونوں عوام کے سامنے آجائیں، اثنائے ترجمہ میں مجھے رہ رہ کر یہ خیال آتا تھا کہ ڈاکٹر سنہا نے قانون کی موشگافیوں کو شعر و ادب پر بھی صرف کرنا شروع کیا، انھوں نے اس کتاب میں بھی قانونی دفعہ، مسل، مقدمہ، اور مقدمہ کی مرتبیت کا تذکرہ فرمایا ہے (ملاحظہ ہو اصل کتاب ص ۱۹۶، ۲۳۱، ۲۳۴) غریب عرفی در سرمہ میں اپنے شعر سے جالے پر جھلایا تھا، اقبال کو جب عدالت اور مشیر قانونی سے سابقہ ہو جائے تو ان کا سر انجام زیادہ تر وہی ہوگا جو اس ضخیم کتاب کی صورت میں پیش نظر ہے۔

ڈاکٹر سنہا نے بالکل نئے زاویہ سے اقبال پر بحث کی ہے ان کا دعویٰ ہے کہ تنقید کو بالکل بے لاگ ہونا چاہیئے، چنانچہ نواب یار جنگ نے اس کتاب کے مقدمہ میں ڈاکٹر سنہا کی عبارت کا مندرجہ ذیل اقتباس دیکر اس کو بڑی اہمیت دی ہے، فرماتے ہیں،

"وہ (ڈاکٹر سنہا) اقبال پر اپنے تنقیدی اندازہ کے تمہیدی باب میں

اپنے ذہنی طور اور رویہ کے متعلق جس کے ذریعہ وہ اپنے موضوع تک پہونچے ہیں، ایک جھلک سی پیش کرتے ہیں" نہ تو غیر ناقدانہ تحسین، اور نہ الزام بلکہ ٹھیک ٹھیک اندازہ لگانا، عمدہ طور پر پرکھنا، ہمدردانہ تشخیص کرنا اور فیصلہ کرنا "تنقید کا کام ہے، لیکن جہاں یہ صورت حال ہے وہاں یہ بھی ایک کم تر حقیقت نہیں ہے کہ نقاد کا فرض اس ناخوشگوار کام کا بھی مطالبہ کرتا ہے، کہ وہ ہیرے کے بدلے جعلی اور شیشے کے مسالہ سے بنے ہوئے مصنوعی جواہرات کو نظر انداز نہ کرے، اور پھٹے پرانے کپڑے سے نکالے ہوئے سوت کا مصنوعی کپڑا اصلی تشبیہ کی جگہ غصب نہ کرلے، ایسا کرکے کوئی اپنے کو سچا نقاد نہیں کہہ سکتا جس کا فرض ہے کہ اپنی بہترین روشنی میں فیصلہ صادر کرے"

یار جنگ، سرسپرو، اور رام نرائن جھا کی طرح میرا بھی عقیدہ ہے کہ ڈاکٹر سنہا نے کسی عصبیت کے ماتحت یہ کتاب نہیں لکھی ہے، اس عصر میں جبکہ طبع انسانی میں زیادہ تر دراعتبہ سکون و آسائش پیدا ہو جاتا ہے، نوسال تک کسی عقیدہ عنادمیں یہ ادبی کارنامہ انجام نہیں دیا جاسکتا تھا، سرسپرو اور جھا صاحب کی طرح مجھے بھی یقین ہے کہ ڈاکٹر سنہا نے جس روپ میں اقبال کو دیکھا ٹھیک اسی طرح ہمت اور سچائی کے ساتھ پیش کیا، مجھے توقع ہے کہ ڈاکٹر سنہا نے جس طرح دنیا کے سامنے اپنی بے لاگ تنقید پیش کی ہے اور وہ دنیا والوں سے ٹھنڈے دل سے غور کرنے کا مطالبہ کرتے ہیں، وہ بھی اپنی کتاب کے نقادوں کی نکتہ آرائی

پذیرائی کرینگے، کیونکہ ان تنقید نگاروں میں وہ بھی ہیں جو ان کے علمی پایہ اور ہموطنی کی بنا پر ان سے ایک سچا قلبی لگاؤ رکھتے ہیں،

ڈاکٹر سنہا نے اپنی کتاب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اقبال فرقہ پرست تھے، شاعرانہ عظمت کے لحاظ سے ان کو کالیداس، دانتے اور ملٹن کی صف میں جگہ نہیں دی جا سکتی، زبان، خیال اور عقائد کے لحاظ سے انکو ہندوستان سے زیادہ دلچسپی نہ تھی، انھوں نے غیر ملکی زبان (فارسی) میں اپنا بیشتر کلام چھوڑا،

یار جنگ اور سپرو نے ڈاکٹر سنہا کی اس ایراد پر بہترین انداز میں تنقیدی روشنی ڈالی ہے، یار جنگ نے بڑے مہذب، شائستہ اور نرم لہجہ میں اقبال کے غیر ملکی زبان میں لکھنے کا اتنا زوردار جواب دیا ہے کہ میرا خیال ہے ڈاکٹر سنہا کو چاہیئے تھا کہ اپنا اعتراض کتاب سے نکال دیتے، ڈاکٹر سنہا اور رام بابو سکسینہ دونوں کو سخت شکایت ہے کہ اقبال نے اردو میں بھی جو چیزیں لکھیں انہیں بھی سخت زبان استعمال کی، انکی اس تنقید میں معقولیت سے زیادہ جذبات کی جھلک پائی جاتی ہے یا ترقی یافتہ اردو سے ان کے عدم واقفیت کی، سپرو نے بھی اقبال کی زبان اور غیر ملکی زبان (فارسی) اختیار کرنے پر اعتراض کیا ہے، لیکن اس میں خالص علمی اور ناقدانہ شان ہے لہجہ بھی دلپذیر ہے، اسی طرح یار جنگ نے بھی اس باب میں ڈاکٹر سنہا کی حمایت کی ہے، لیکن ایک تہذیب کے ساتھ جو اعتراض ڈاکٹر سنہا کو اقبال پر ہے، وہی ڈاکٹر سنہا اپنے ہندوستان کی تمام جنتا کو ہے کہ

انھوں نے اقبال پر اتنی بڑی ضخیم علمی کتاب لکھی، اور اس پر نو سال تک محنت صرف کی، لیکن لکھا اس کو انگریزی میں کیا انھوں نے ہندوستانی زبان اور ہندوستانی جنتا کو اپنے علمی افادہ سے محروم نہیں کر دیا!

ڈاکٹر سنہا نے یہ کتاب نو سال میں تمام کی لیکن کتاب کے گہرے مطالعہ کے بعد پتہ چلتا ہے کہ ریسرچ کا کام ختم کرنے کے بعد انھوں نے اپنے مواد کی ترتیب نہیں دی ہے، بلکہ نو سال کے اندر وہ ارتقا کی مختلف منزلوں سے گزرے ہیں، اس میں شک نہیں اقبال کے متعلق ایک بے لاگ تنقید لکھنے کے لئے ان کا خیال شروع ہی سے تھا، لیکن پہلے اس خیال میں وہ "وسعت" نہ تھی جو اقبال کے ماننے والوں کی نگاہ میں "تنگیٔ دل" سے بھی زیادہ محدود ہو کر رہ گئی ہے، جیسے جیسے اُن کی تحقیق میں وسعت ہوتی گئی ان کا نظریہ بھی بدلتا گیا، اور اسی وجہ سے اس کتاب میں تضاد خیال بھی پایا جاتا ہے۔ یہ تضادِ خیال زیادہ تر دوسرے تیسرے، چھٹے، ساتویں، چودھویں اور سترھویں ابواب کے درمیان ہے،

میں نے صرف چار ابواب کا ترجمہ کیا ہے، تین ابواب کا ترجمہ تو تنقید اور تبصرہ کے لکھنے کے لئے، دوسرے باب کا ترجمہ اس لئے کیا ہے کہ اگر قارئین کی نظر سے یہ باب نہیں گزرے گا، تو وہ ڈاکٹر سنہا کے تحقیقی رجحان، مخلصانہ اخلاق، اور بلند شخصیت کا صحیح تصور نہ کر سکیں گے، اور جو کچھ انھوں نے اقبال کے مسلمہ میں اختلافی خیالات کا اظہار کیا ہے، اس کو ایک بے لاگ تنقید کی بجائے عصبیت

پر مبنی سمجھنے لگیں گے،

ڈاکٹر سنہا کی کتاب میں لفظ و خیال سے اور اس کی وجہ وہی ہے جو پہلے لکھی، یعنی انھوں نے اپنے مواد کو ایک مرتبہ ترتیب نہیں دیا۔ دوسرے باب میں انھوں نے اقبال کی کتابوں کے نام گنائے ہیں، لیکن اس فہرست میں ان کی دو اہم کتابوں، 'پیام مشرق'، اور 'جاوید نامہ' کا تذکرہ تک نہیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے سترھواں باب لکھا تو 'جاوید نامہ' پر نظر نہ ہونے کے باعث ان سے سخت تنقیدی غلطیاں ہوئیں، انھوں نے دانتے اور اس کی "ڈیوائن کامیڈی" کا تذکرہ کرتے ہوئے اس کی عظمت تسلیم کی، لیکن اقبال کو اس سے ہیٹا سمجھا، کیونکہ 'جاوید نامہ' ان کے سامنے نہ تھی۔

ڈاکٹر سنہا کو جب 'جاوید نامہ' ملی (جس کا سرسری تذکرہ انھوں نے ص ۱۱۳ میں کیا ہے) تو بھی معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس کا مطالعہ نہیں کیا، ورنہ چھٹے باب میں اقبال کے فلسفیانہ پس منظر سے بحث کرتے ہوئے، پروفیسر شریف کی غیر ماہرانہ تنقید نقل کرتے، اور اس میں اقبال کے فلسفہ کو نطشے سے مستفاد بتاتے ہیں، ان سے لغزش نہ ہوتی، اقبال نے نطشے کے فلسفہ اور اس کی شخصیت کے متعلق 'جاوید نامہ' میں اپنی فکر و احساس وضاحت کے ساتھ پیش کر دی ہے، ڈاکٹر سنہا نے دوسرے باب میں اقبال کو فرقہ پرستی سے بہت بلند بتایا ہے، اور اس پر اپنے ایمان و یقین کا اظہار کیا ہے لیکن سترھویں

باب میں انھوں نے اس سے ہٹ کر اقبال کو اسلام کا پروپیگنڈہ کرنے والا اور فرقہ پرست ثابت کیا ہے،

ترتیب

یہ کتاب یار جنگ کے مقدمہ، سر سپرو کے اولین تاثرات اور امرناتھ جھا کی تنقیدی پرکھ کے تین تمہیدی مقالات کے علاوہ ۲۰ ابواب امین جنگ کی "الوداعی تحریر" اور تین ضمیموں اقبال اور سر فضل حسین، تحسین ناشناس کا مطالعہ اور ماخذ کے مبسوط حوالوں پر منقسم ہے،

گیارہواں باب: اقبال کی اردو شاعری کی ادبی حیثیت

بارہواں باب: اقبال کے فلسفیانہ نظریات کا مطالعہ

تیرہواں باب: تصوف کے ساتھ اقبال کا رویہ

چودھواں باب: اقبال کی تصنیفات اور انکے غیر مسلم قارئین

پندرہواں باب: اقبال کا ترکہ اور اس کا مستقبل

سولہواں باب: غالب، حالی، اور اقبال کا موازنہ

سترہواں باب: اقبال اور بعض عظیم الشان شعرا

اٹھارہواں باب: اختلافات بہ وجہ اختلاف شرح

انیسواں باب: مصنف کی تشریح اسلام

بیسواں باب: اقبال کی تشریح اسلام

اکیسواں باب: اقبال کے بعض نقیبہ کا تجزیہ

بائیسواں باب: اقبال کا درجہ بہ حیثیت شاعر فلسفی

تئیسواں باب: اقبال اور ہندوستان کی ثقافتی وحدت

چوبیسواں باب: اقبال اور حب وطن

پچیسواں باب: اقبال اور ہندوستانی مسلمانوں کا دور نہضت

چھبیسواں باب: اقبال اور فلسفۂ انسانیت

ستائیسواں باب: اقبال کی مقبولیت

اٹھائیسواں باب: آخری باتیں، سچائی، وفاداری اور اتحاد

یار جنگ اور اقبال

(مرزا یار جنگ سمیع اللہ بیگ چیف جسٹس ہائی کورٹ، حیدرآباد، دکن)

یار جنگ فرماتے ہیں "ڈاکٹر سنہا کا خیال ہے کہ اقبال نے اپنے خیالات کی مخصوص ترجمانی کیلئے فارسی زبان اختیار کر کے غلطی کی، اور یہ کہ اگر وہ اردو ہی میں زیادہ لکھتے، تو انکے اہل وطن کا بڑا طبقہ ان کو زیادہ سمجھ سکتا، اور اس طرح سے وہ زیادہ مفید ہوتے، یہ بڑی زوردار تنقید ہے لیکن اس کے ہم پلہ کئی باتیں غور طلب بھی ہیں، میرا خیال ہے کہ اقبال کا معاملہ صرف اس حد تک اچنبھا ہے، جبکہ کسی کی مادری زبان کو عام اعلیٰ تعلیم، یا اس کے وطن ہی کے ادبی حلقہ میں پیچھے کا درجہ دیا جاتا ہے، رابندرناتھ ٹیگور، اور سروجنی نائیڈو نے اسی قسم کے اثرات کے ماتحت ایک بیرونی زبان میں مصنف کی حیثیت سے شہرت حاصل کی، اگر ہم اس کتاب کے فاضل مصنف ڈاکٹر سچدانند سنہا

ڈاکٹر سنہا کی کتاب انگریزی میں ہے اس کا نام ہے

Iqbal : The poet and his message.

(اقبال: شاعر اور اس کا پیغام)

کی ساری زندگی کے علمی ذخیروں کا جو انگریزی زبان میں ہیں، انکی ان تحریروں سے موازنہ کریں جو انھوں نے مادری زبان میں لکھی ہیں تو غالباً انھیں وجھوں سے وہی عدم توازن پایا جائیگا،

اقبال فارسی زبان کے ایک فاضل متبحر تھے، اور اسی وجہ سے انکی اُردو شاعری میں بھی فارسی کی چمک دمک موجود ہے، اقبال کی اُردو شاعری میں حُسن کی وہ سادگی نہیں جو حالی کی شاعری میں ہے، غالباً فارسی قافیہ اور وزن اقبال کے دماغ میں زیادہ سہولت سے رواں ہو جاتے تھے، اردو شاعری انکو اس قدر اپیل نہ کرتی ہو، بہرحال یہ ذاتی مذاق کا سوال ہے پھر یہ بھی تھا کہ وہ ہندوستان سے زیادہ وسیع حلقہ سے خطاب کرنے کا حوصلہ رکھتے ہوں ان اشاروں کا اضافہ محض اس امر کی وضاحت کے لئے کر رہا ہوں کہ کیوں اقبال نے فارسی زبان میں سوچا اور لکھا، ان ساری وجوہ کے باوجود اس عمومی قضیہ کے خلاف کرنا مشکل ہے، کہ اپنے اظہار خیال کے لئے کسی مصنف پر کسی زبان کی بہ نسبت اس کی مادری زبان کے زیادہ حقوق ہیں، اور اس نقطۂ نظر سے مجھے ڈاکٹر سنہا سے اتفاق ہے، کہ اقبال نے اُردو زبان سے حقیقتہً جو التفات برتا اس سے زیادہ کی وہ مستحق تھی،

بعض اوقات یہ اشارہ کیا جاتا ہے، کہ اگر اقبال ہندوستانی ہیئت اجتماعی کے بدلنے والے حالات سے اپنے کو ہم آہنگ کرتے اور اپنی زندگی کو

بہتیری معاشرتی خرابیوں کے قلع قمع کرنے میں صرف کرتے جو ناصور کی طرح ہندوستانی سوسائٹی کی جڑوں میں لگ رہے تھے، تو وہ بحیثیت شاعر زیادہ کامیاب ہوتے، ایک خاص حد تک اقبال کی شاعری معاشرتی خرابیوں کو زیر بحث لائی ہے، یہ بتانا مشکل ہے کہ کہاں تک اس سلسلہ میں انکی فطری مناسبت میلان ان کاموں کے لیے ان میں عملی دلچسپی پیدا کر سکتا تھا، یہ صحیح ہے کہ اقبال مغربی تمدن کو انسانیت کا نجات دہندہ یقین نہیں کرتے تھے، اس نظریہ میں وہ کوئی استثنائی حیثیت نہیں رکھتے تھے، اس سلسلۂ خیال کیلئے وجوہ زیادہ مضبوط ہوتی جاتی ہیں، ان لوگوں کے درمیان جو کبھی تک مغربی تمدن کی روشنی دکھانے والے سمجھے جاتے ہیں، جنگ کے جوش و خروش کی ترقی اور بنی نوع انسان کی خون ریزی روز افزوں ہے اس تمدن کے انحطاط انسانیت کی روحانی دلچسپیاں مادی دلچسپیوں کے تابع ہوتی جاتی ہیں، اقبال نے عملی سیاسیات میں کبھی سختی کے ساتھ اپنے کو آلودہ نہ کیا، اور سیاسی پلیٹ فارم پر ان کا ہنگامی ظہور یا جذباتی طوفان بھی بظاہر ان کی طبعی پسند کی وجہ سے نہ تھا یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ان کے بعض مداحوں نے ان کو میدان سیاست میں ڈھکیل دیا، تو ان کو کچھ کہنا پڑا، ان حالات میں وہ بعض سیاسی نظریات کا اظہار کرتے تھے، لیکن فوراً ہی وہ اپنے مخصوص شاعرانہ اور فلسفیانہ لچک دار انداز کی طرف لوٹ جاتے تھے،

بعض اوقات ایک سوال اٹھایا جاتا ہے، کہ اقبال سب سے پہلے شاعر

تھے یا فلسفی، ایک انسان کا فلسفہ بحیثیت انسان کے اسکی حقیقت کو بے نقاب کرتا ہے، شاعری صرف ایک ادائے بیان ہے، ایک مفکر کی حیثیت سے فلسفیانہ موضوع پر اقبال کے نظریات انکی عمر کی ترقی کے ساتھ ساتھ رواں رہے، بوڑھاپے میں قرآن شریف کے فلسفہ پر ان کا قوی ایمان ہو گیا، اور زندگی کے کئی مسائل کے لئے وہ اس مقدس کتاب سے حل تلاش کرتے تھے، انکی شاعری ان کے خیالات کی صرف زبان ہے، ہمیشہ آدمی پہلے آتا ہے اس کے بعد اسکی زبان آتی ہے، اس نقطۂ نظر سے وہ شاعر سے زیادہ فلسفی تھے،

اس کے بعد یار جنگ نے اقبال کے فلسفۂ مذہب، انکی حب الوطنی، فلسفۂ وغیرہ پر بحث کی ہے، اور بحیثیت ہندوستانی شاعر اور رہنما و مسلم اتحاد کے حامی و مبلغ کے ان کے کلام اور کارناموں پر والہانہ کوشش کی ہے

سر سپرو اور اقبال

(رائٹ آنریبل، سر تیج بہادر سپرو، پی، سی، کے، سی، ایس، آئی، ڈی سی ایل (آکسن))

ڈاکٹر سچدانند سنہا نے اقبال پر اپنی تالیف کی ہوئی کتاب پڑھنے کے لئے مجھ پر لطف و کرم فرمایا، میرے لئے اس میں کشش تھی، چونکہ میں ہمیشہ اقبال کا شاعر اور فلسفی اقبال کا مداح رہا ہوں، اور اس وجہ سے بھی کہ ڈاکٹر سنہا ایک غیر معمولی ذہنی تربیت کے حامل ہیں، اور میرے خیال میں وہ یہ حق رکھتے ہیں کہ اقبال کو

جیسا کہ انھوں نے دیکھا ہے عوام کے سامنے پیش کریں۔

مجھے شبہ نہیں کہ اقبال ایک بڑے شاعر تھے، ایک ایسے شاعر جن کی ہندوستان کے بڑے بڑے شعرا کی صف میں جگہ ہے، بہ حیثیت شاعر اور مفکر اقبال کے ارتقا میں چند مدارج تھے، اور یہ بالکل قدرتی امر ہے کہ اس باب میں اختلاف آرا ہو کہ اقبال کب اپنے انتہائی عروج پر تھے، میرا ہمیشہ یہ خیال رہا ہے کہ یہ کہنا اقبال کے لئے کوئی ملامت کی بات نہیں، کہ ان کی شاعری میں اسلام کی روح سرایت ہے اور یہ کہ انکی شاعری میں مذہب اسلام یا اسلامی تاریخ سے متعلق مستقل حوالے ہیں، ایک شاعر کے لئے یہ بالکل قدرتی امر ہے کہ وہ اس مذہب سے جس میں پیدا ہوا اور اس سوسائٹی کی تہذیب سے جس میں وہ رہتا سہتا ہے، متاثر ہو، ہر زمانہ اور ہر طبقہ کے بعض بڑے بڑے شعرا کے متعلق یہ کہنا صحیح ہے، مجھے خوشی ہے کہ ڈاکٹر سنہا نے اقبال پر سر مہدی یار جنگ کا بصیرت افروز خطبہ اپنی کتاب میں درج کیا ہے، اس کتاب میں بعض ابواب مثلاً "اقبال کا فلسفیانہ پس منظر" "اقبال کا سیاسی پس منظر" "اقبال کی اردو شاعری کی ادبی قدر و قیمت" وغیرہ ہیں جن سے عمومیت کے ساتھ اتفاق نہ کیا جائے، لیکن کوئی وجہ نہیں کہ اقبال تنقید سے بچ پائیں، بہ شرطیکہ تنقید محکم بنیاد پر اور اعتنا سے پاک ہو۔ ڈاکٹر سنہا نے اپنے ایک باب "اقبال کی تفصیلات اور غیر مسلم قارئین" میں اکبر علی صاحب کی کتاب کا اقتباس دیا ہے، جس میں فاضل مصنف نے اقبال کے حب وطن سے متعلق نظمیں "ہندوستان ہمارا" "نیا شوالہ" "ہندوستانی بچوں کا قومی ترانہ"

'سوامی رام تیرتھ'، 'رام'، 'ہمالیہ'، اور گائتری منتروں کا اردو ترجمہ، کا حوالہ دیا ہے،

اکبر علی صاحب اس واقعہ کا حوالہ دیتے ہیں، کہ غیر مسلموں کو شکایت یہ ہے کہ شاعر کے یہاں اپنے جنم بھوم اور ہندوستانی قومیت کیلئے کوئی ربط باقی نہ رہا"۔ اس کے بعد آپ فرماتے ہیں کہ" یہ خیال ہندوستان میں غیر مسلم ذہن کے اندر شاعر کے خلاف ایک تعصب پیدا کرنے میں ناکام رہا اور یہ کہ چند معزز مستثنیات کے ساتھ عام طور پر غیر مسلم انکی تصنیفات پڑھنے کی طرف توجہ نہیں دیتے" ذاتی طور پر میرا یقین ہے، کہ کوئی ہندو جو اردو فارسی سے دلچسپی رکھتا ہے، اقبال کو نظر انداز نہیں کرسکتا، یہ کچھ افسوسناک سی بات ہے کہ ہماری تاریخ کی موجودہ منزل میں، ثقافت اور ادب فرقہ وارانہ قسم کی بحث وجدل کا شکار ہوجائے، لیکن سچے دل سے میں یقین واعتماد رکھتا ہوں، کہ یہ ہمارے قومی ارتقاء کی ایک گزر جانے والی منزل ہے، اور یہ کہ جب حالات زیادہ استوار ہونگے، اور جیسا جیسا ہندوستانی ثقافت کے متعلق ٹھنڈے دل سے نظر ڈالنے کی اہلیت پیدا ہوجائے گی، ہم اقبال کو ان کا صحیح مقام دینگے، جسکے متعلق میں پیشین گوئی کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ اس (عہد کی) تہذیب کی ہیئت ترکیبی میں وہ بہت ارفع مقام ہوگا۔

ڈاکٹر سنہا کی کتاب میں جالب توجہ ابواب میں سے تئیسواں باب "اقبال اور ہندوستانی کی ثقافتی وراثت" ہے۔ مجھے ڈاکٹر سنہا سے پورا اتفاق ہے کہ جو ثقافت آج ہندوستان میں ہم دیکھ رہے ہیں وہ نہ خالصتہً ہندوانہ ہے نہ خالصتہً مسلمانہ، بلکہ

مجموعہ ہے دونوں کے ایک دلنواز امتزاج کا، پھر بھی انکی اس تنقید سے اتفاق کرنا میرے
لئے اتنا آسان نہیں، کہ اقبال کا فلسفہ نہ تو ہندوستانی ہے اور نہ اسلامی، چونکہ
قرآن (مجید) مافوق البشر کے اصول کی جسکو اقبال نے نطشے سے لیا، تائید نہیں کرتا یا اسکی
اجازت نہیں دیتا، یہ سچ ہے کہ اقبال مغربی ثقافت اور اسلامی روایت میں شرابور تھے،
لیکن میں یہ خیال نہیں کر سکتا کہ یہ رائے قائم کر لینا ممکن ہے کہ اقبال کی شاعری یا
فلسفہ میں کوئی ہندوستانی عنصر ہے ہی نہیں، میرا نظریہ یہ ہے کہ اپنی کیفیت اور آثار
کے لحاظ سے وہ صحیح ترین معنی میں ہندوستانی تھے، گو ان کا اسلوب بیان بڑی حد تک
انکے عربی، فارسی علم سے متاثر تھا، بہرحال دینی قسم کے اختلافات، اور فرقوں کے
باریک فرق کا جب لحاظ رکھا جاتا ہے یہاں تک انسان کی روحانی زندگی اور زندگی
کی ابدی حقیقتوں کے ساتھ اس کے ربط تعلق ہے تو ہندو تہذیب کو مسلم تہذیب
سے علیحدہ کرنے کیلئے کوئی سنگین خط فاصل نہیں، مجھے معلوم ہے کہ اس نظریہ کو فرقہ دارانہ
ثقافتوں کے طرفدار آسانی سے تسلیم نہیں کرینگے، ڈاکٹر سنہا کی کتاب کے اس باب کے
ساتھ اس سے پہلے کا ایک باب بھی پڑھنا چاہیئے جو "تصوف کے متعلق اقبال کے رویہ"
سے بحث کرتا ہے، پورا باب دلچسپ مواد سے مملو ہے، اور خیال میں بہت سے ہی ابھار
پیدا کرتا ہے، لیکن پھر یہاں بھی یہ کہہ کر میں کسی قدر مختلف نظریہ کا اظہار کرنے کی جرأت
کرونگا، کہ میری رائے میں ان کی بعض نظمیں فارسی اور اردو دونوں میں ان کے عالمی
جوش کی جو فلسفیانہ ذہن کو اپیل کرنے والا ہے، کافی شہادت دیتی ہیں، ڈاکٹر سنہا کی

کتاب کا دوسرا باب جو غالباً توجہ ہے، وہ "اقبال اور حب وطن" کا باب ہے، ڈاکٹر سنہا کا خیال ہے کہ "اقبال کے ساتھ یہ پریشانی تھی کہ انھوں نے ہندوستان جیسے ملک کی ساری سیاسی صورت حال کو غلط سمجھا، تاریخ کی روشنی میں کبھی اور موجودہ بات کی زور کے بہاؤ کے لحاظ سے کبھی، اور اقبال نے انہیں غلط سمجھتے ہوئے نظریات کو اپنی نظموں میں بیان کیا" دنیا کے ادب میں ایسی کم مثالیں ہیں کہ اچھے شعرا اچھے سیاستداں بھی ہوئے ہوں، اور اچھے سیاستداں اچھے شاعر ہوئے ہوں، کیا ہر شخص ملٹن یا سوین بارن یا انگریزی زبان کے بعض جدید شعرا کی سیاسیات سے متفق ہوگا، میرے خیال میں آئندہ نسل کے یہاں اقبال کی شہرت کا مدار ہوگا، انکی شاعری، ادبی صناعی اور خودی کی تعلیم کو اجاگر کرنے کیلئے (انکی) باشعور اور کامیاب کوشش پر، اسکے متعلق میرا یقین ہے، لیکن اس کا مجھے یقین نہیں کہ ہمارے اخلاف آج سے پچاس سال کے بعد اقبال کو سیاسیات میں ایک جداگانہ خیال کے بانی کی حیثیت سے دیکھیں گے اگر وہ انکو اس روشنی میں نہیں دیکھیں گے تو میرے خیال میں یہ چیز انکے بیسویں صدی کے ایک بڑے مفکر اور ایک بڑے شاعر ہونے کی قدر و قیمت میں کوئی نقص نہیں پیدا کریگی"

ڈاکٹر سنہا کی کتاب کے بعض حصے تمام اطراف سے شرف قبول حاصل نہیں کر سکتے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں، کہ ایک غیر معمولی قسم کے تربیت یافتہ، اور مفکرانہ ذہن کی پیداوار کی حیثیت سے اس کی قدر و قیمت میں کوئی کمی ہو جائیگی، میرا یہ یقین ہے کہ

اس نوع کی اور کتابوں کی ضرورت ہے، ایسی کتابیں جو ہمارے سامنے غیر مروجہ نقطہ ہائے نظر پیش کریں، اور جو آزادئ خیال کی تحریک پیدا کریں، اور صرف "کاربرتی" کی ترغیب نہ دیں، مثال کے طور پر اسکے چھ وہ ابواب ہیں، جو فارسی شاعری اور فلسفے سے متعلق ہیں، جو حقیقت تنقیدی ہیں، اور اقبال کے بعض ناسخن شناس مداح جزبز ہونگے، پھر بھی ڈاکٹر سنہا کا فیصلہ برا نہیں، میں خوش ہوں کہ انھوں نے اشارہ کیا ہے، کہ ایران میں غالب کی فارسی شاعری کا کبھی اعتراف نہیں کیا گیا، ۱۹۱۹ء میں میں نے خود پروفیسر براؤن سے غالب کی فارسی شاعری کے متعلق گفتگو کی اور انھوں نے مجھ سے وہی کہا جو ڈاکٹر سنہا نے لکھا ہے، انھوں نے بتایا کہ صرف دو ہندوستانی شعرا ایک خسرو، دوسرے غنی کاشمیری (آخرالذکر بہت ہی کمتر درجہ میں) کا ایران میں اعتراف کیا گیا، لیکن خسرو کے والدین ایرانی تھے، اس لیے کوئی ہندوستانی اپنی فارسی شاعری کی خوبی کا زیادہ دعویٰ نہیں کرسکتا،

حال میں جب ایرانی وفد آیا تو اس نے مجھ سے ٹھیک وہی کہا جو ڈاکٹر سنہا نے لکھا ہے، کہ مغلوں نے ہندوستان کے لئے بہت کچھ کیا لیکن انھوں نے فارسی زبان کو تصنع اور طمطراق سے بگاڑ ڈالا، ڈاکٹر سنہا نے صحیح اشارہ کیا ہے کہ اقبال نے اپنی زندگی کے آخری ایام میں ثقیل فارسی الفاظ اور مبہم تلمیحات کا مذاق پیدا کر لیا تھا، پھر بھی ایک بڑے شاعر کی حیثیت سے انکی شہرت باقی رہیگی، ڈاکٹر سنہا نے نظیر اکبرآبادی اور آرزو لکھنوی کا حوالہ دیا ہے، میری خواہش تھی کہ وہ اردو کے نمونہ کی حیثیت سے

میرا ۔۔۔ رو کا حوالہ دیئے، بہ حیثیت مجموعی میں ڈاکٹر سنہا کی کتاب میں بہت گرویدگی پاتا ہوں، عوام سے اسکو اوجھل نہیں ہونا چاہیئے، جہاں تک جلد یہ شائع ہو جائے بہتر ہے، کیونکہ میں اس کو ایک عظیم الشان کارنامہ اور ایک نہایت ہی عمدہ اور شاندار کتاب کی حیثیت سے دیکھتا ہوں،

امرناتھ جھا اور اقبال

(لفٹنٹ کرنل ڈاکٹر امرناتھ جھا، ایم۔اے۔ ڈی، لٹ، وائس چینسلر الہ آباد یونیورسٹی)

سر محمد اقبال ہندوستانی ادبیات میں ایک ممتاز حیثیت رکھتے ہیں، اردو اور فارسی میں انکی تحریریں مقبول ہو چکی ہیں، فلسفیانہ مذہبی موضوع پر ان کے خطبات کی بڑی تحسین کی جاتی ہے، اور اس میں شبہ نہیں کہ انھوں نے نئی پود کے مصنفوں اور مفکروں کی بہت بڑی تعداد پر گہرا اثر ڈالا، ایک فاضل متبحر کی حیثیت سے انھوں نے اردو زبان کو مالا مال کرنے میں، اپنا علم صرف کیا، گو اپنی زندگی کے آخری ایام میں وہ اپنی وطنی زبان میں نہیں بلکہ ایران کی زبان میں تصنیف و تالیف کو ترجیح دینے لگے، یہ افسوس کی بات ہے کہ سینکڑوں بلکہ ہزاروں ہندوستانیوں میں جنھوں نے پچھلی چار صدیوں میں فارسی زبان میں لکھنا پسند کیا، ایک کے سوا کوئی بھی ایرانی ادبیات کی تاریخ میں قابل تذکرہ نہ سمجھا گیا، غالب جس نے اپنی فارسی شاعری کا اتنا بڑا سرمایہ چھوڑا ایران میں غیر معروف ہے، اس کے برعکس ان کے اردو شعراء نے انکو ان لوگوں کی صف اولین میں جگہ دی جنہوں نے دہلی کی جدید ٹکسالی زبان

ہیں لکھا، اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ اردو پر فارسی کو ترجیح دیکر اقبال نے بھی فیصلہ کرنے میں غلطی کی، انجام کار ادبیات میں انھوں نے کونسا اضافہ کیا؟ کیا وہ کوئی نئی بات کہتے ہیں، کیا انکے اظہار خیال کا کوئی دلکش اسلوب ہے، کیا انکی تشبیہات واستعارات نظر و تصورات جاذب ہیں، کیا کسی لحاظ سے وہ ابداع و اختراع کے مالک ہیں، کیا ایک خلاق موسیقی کی حیثیت سے وہ کسی بلند سطح پر ہیں کیا اپنی زبان، اور اپنی لے یا فلسفہ کے لحاظ سے وہ شعراء و مفکرین کے درمیان کسی انفرادیت کا دعویٰ کر سکتے ہیں؟

نہ تو انکی دینیات یا سیاسیات پر میں کچھ لکھنے کا اہل ہوں نہ انکی فارسی نظموں پر، پھر بھی ان کی اردو نظمیں میں نے پڑھی ہیں، اور بڑے انبساط کے ساتھ پڑھی ہیں، یہ افسوسناک امر ہے کہ ابھی تک انکی اردو تصنیفات پر کسی بے لاگ اور غیر جانبدارانہ تنقید و تحسین کی کوشش نہیں کی گئی، بہت سے نام نہاد تنقیدی اندازے تحسین ناشناس بنکر رہ گئے ہیں، جن میں قدیم تذکروں کے طرز کی جھلک پائی جاتی ہے، اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں، کیونکہ جن لوگوں نے اقبال پر لکھا ہے، ان میں بیشتر وہ لوگ ہیں جو ان کو خود دیکھ چکے تھے، یا ان کی شخصیت کے اثر کا جادو ان پر چل گیا تھا، اس طور سے لازمی تھا کہ فیصلہ پر ذاتی عنصر اثر انداز ہو، کیا وہ ایک عقلمند آدمی نہ تھا جو ایک عہد بد تصنیفات کی اشاعت میں ایک قدیم کتاب پڑھا کرتا تھا، ایک اور ترجمہ لے الزمان گذرا ہے جو کبھی کسی ایسے مصنف کا اقتباس نہ دیتا جو کم از کم ایک سو برس قبل نہ مر چکا ہو، کم از کم جہاں تک خالص ادبیات کا تعلق ہے، اس تاخیر سے

کوئی مضائقہ نہیں، وہ ساری چیزیں جو صرف معاصرانہ دلچسپیوں کی ہیں، وہ تمام چیزیں جو ہنگامی ہیں، وہ ساری باتیں جو خالصتاً غیر متعلق ہیں نظرانداز کر دی جاتی ہیں، اور ایک تصنیف سے متعلق تمام رکھ رکھاؤ اس کے ادبی محاسن کے لحاظ سے فیصلہ کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس مستقل قدر و قیمت کی بہت سی تصانیف جن کے بغیر آئندہ نسلیں نہیں رہ سکتیں، اشاعت کے بعد سالہا سال تک بے اعتنائی کی حالت میں پڑی رہیں۔ اس طرح سنگدل زمانہ ہی حقیقی جج ہے۔ پھر بھی معاصر تنقید تاریخی دلچسپی کی چیز ہوتی ہے۔

ڈاکٹر سنہا کی کتاب اقبال کی وفات کے تقریباً نو سال کے بعد منظر عام پر آرہی ہے، لیکن یہ مشتبہ ہے کہ اس کی پذیرائی، معقولیت اور تنقید کی خوبی کو کچھ زیادہ پسندیدگی سے دیکھا جائیگا، کیونکہ اقبال کی پرستش ہیرو پرستی کی حدود سے زیادہ دور نہیں ہوئی، لیکن ڈاکٹر سنہا نے اقبال کے تصانیف کے مطالعہ میں سالہا سال صرف کئے، اقبال نے جو کچھ لکھا یا اقبال سے متعلق تقریباً جو کچھ لکھا گیا، وہ سب انھوں نے لکھا ہے تقریباً ہر چیز "مصلحتہً" کہا ہے چونکہ ڈاکٹر سنہا جیسا بلا نوش قاری بھی اقبال کے متعلق تمام اخبارات و رسائل کے مقالات پر دسترس نہیں رکھ سکتا تھا، ڈاکٹر سنہا نے اس مطالعہ میں یورپی اور مشرقی ادبیات کی کافی معلومات فراہم کر دی ہیں، یہ ایک حیرت زا یادگار ہے، اور تنگ نظریوں اور نامہربانیوں سے بالکل پاک صاف ہے، جو عالمگیر احترام کے اسرار میں سے ہیں، اور جو ان میں

(ڈاکٹر سنہا) اور انکی تحریروں میں جاری و ساری ہیں، تقریباً نصف صدی تک ڈاکٹر سنہا نے اپنی فرصت کی ساعتیں ادبی مشاغل پر صرف کی ہیں، انھوں نے پڑھا بھی بہت اور لکھا بھی بہت انکی دلچسپیاں ہمہ گیر رہی ہیں، انھوں نے مرکزی اور صوبائی مجالس قانون ساز میں سالہا سال تک عملی کام کئے کئی سال تک وہ صوبہ بہار و اڑیسہ کی مالیات کے ذمہ دار تھے، سالہا سال تک وہ پٹنہ یونیورسٹی کی قسمت کا فیصلہ کرنے میں صدارت کے فرائض انجام دیتے رہے، انھوں نے تقریباً پچاس سال تک ایک فاضلانہ رسالہ کی ادارت کی، وہ ایک مشہور قانونی کی حیثیت سے ایک مشغول زندگی رکھتے تھے، الہ آباد اور پٹنہ میں وہ جشن و زندہ دلی کا مرکز رہے ہیں، وہ نہ صرف اپنے معاصرین، بلکہ اپنے سے چھوٹے لوگوں کے مجمع میں بھی پذیرائی کے لائق مہمان، اور خوش دل میزبان رہے ہیں لیکن باوجود اپنی معاشرانہ اور پیشہ کی مشغول زندگی، اپنے قانونی اور انتظامی امور، اپنی مجلس قانون ساز کے ترجیحی مشاغل کے انھوں نے ادبیات کے ساتھ اپنے ربط کا سلسلہ جاری رکھا، چھہتر برس کی عمر میں اس عظیم الشان کتاب کی تخلیق، جس قدر ان کے زور و قوت کا ثبوت ہے، اسی قدر انکی ادبی مشغولیت کا بھی،

ڈاکٹر سنہا کی کتاب کے وہ حصے جس میں ادبی تنقید ہے (جو اقبال کی مذہبیات، فلسفہ اور سیاسیات سے ماوراء الاعتنا نہ ہے) اور جو بہت سے قاریوں کی دلچسپی کا سبب ہونگے) پانچواں، دسواں، سولہواں، سترہواں، اکیسواں ابواب ہیں، یہ

کہا جا چکا ہے کہ اقبال نے ہندوستان کے قومی شاعر ہونے کی حیثیت سے ابتدا کی، اس کے بعد وہ شاعرِ اسلام ہوگئے اور شاعرِ انسانیت کی حیثیت سے ان کا خاتمہ ہوا، ڈاکٹر سنہا نے بحث کی ہے کہ ہندوستانی موضوع پر انکی بعض نظمیں کس قدر جمیل و دلآویز ہیں جیسے راوی، ہمالہ، دلیپ، رام، سوامی رام تیرتھ، نیا شوالہ، نانک، ابرِ کوہسار جو ہندوستانی شاعری میں ایک قابلِ لحاظ اضافہ ہیں۔ لیکن یہ ساری نظمیں انکی زندگی کے اولین حصے سے تعلق رکھتی ہیں، اور نا انصافی ہوگی اگر یہ اپنی ساری ظاہری خوبیوں کے باوجود انکی (اقبال کی) شاعرانہ نوآموزی کی وجہ سے کم رتبہ سمجھی جائیں، یہ انکی عظمت کا ثبوت ہے کہ اپنی نوعمری میں بھی وہ ایسی نفیس نظمیں کہنے پر قدرت رکھتے تھے،

(اس کے بعد مجیب صاحب نے ڈاکٹر سنہا کی کتاب سے اقبال کی نظم "جگنو" کا انگریزی ترجمہ نقل کیا ہے)

یہ کس قدر حیرت کی بات ہے کہ جو شاعر اس طرح کا شعر کہنے پر قدرت رکھتا ہو وہ عملی طور پر اردو کو ترک کر دینے کا فیصلہ کرلے، اور فارسی میں لکھنے لگے، جسکو وہ اہلِ زبان کی حیثیت سے نہیں، بلکہ بدیسی کی حیثیت سے استعمال کر سکتا تھا، پروفیسر براؤن کہتے ہیں "ہندوستان میں جو فارسی ادب پیدا ہوا اس میں حقیقی ایرانی [illegible] خصوصیت نہیں پائی جاتی، جو وہاں کے دیسی لہجہ میں ہے" ۱۹۳۲ء میں ایرانی ثقافتی وفد جو ہندوستان آیا اس کے رہبر آغا سید علی اصغر حکمت کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ انھوں نے کہا کہ اقبال کو ایران میں کوئی نہیں جانتا، کس قدر دردناک

ہے کہ انھوں نے اپنی پختہ کارانہ اور حوصلہ مندانہ شعر گوئی کے لئے واسطہ کی حیثیت سے اردو پر فارسی کو ترجیح دی، پھر بھی کیسا دردناک ہے کہ جب اردو کی طرف دوبارہ واپس آئے جیسا کہ "بال جبریل" سے ثابت ہوتا ہے انھوں نے "بانگ درا" کی نسبتہً خالص اور رواں زبان کو ترک کر دیا، اور ایک تصنع والی مصنوعی طرز اختیار کی، جو نہ اچھی اردو ہی ہے نہ اچھی فارسی ہی، ہمیں اسپنسر کے متعلق جانسن کی تنقید یاد آتی ہے کہ منفرد کاوش کو اختیار کر کے اس نے کوئی زبان ہی پیش نہ کی۔ "بال جبریل" کی زبان پر آج کون لکھتا ہے، بالقصد صدی کے بعد کون لکھے گا؟ گیارہویں باب میں ڈاکٹر سنہا نے اس موضوع پر سنجیدگی سے بحث کی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ اردو کی روایات سے اقبال کی علیحدگی کس قدر غیر ضروری بلکہ مضرت رساں بھی تھی۔

سولھویں باب میں غالب، حالی اور اقبال پر ایک تنقیدی تبصرہ ہے، اور ڈاکٹر سنہا اس نتیجے پر پہونچے ہیں کہ نہ صرف ادا، طرز اور زبان کے انتخاب کے لحاظ سے بلند خیالات کے اظہار اور حقیقی شاعرانہ کیفیات کے اعتبار سے بھی حالی کو اقبال پر فوقیت حاصل ہے، یہ ایک مشکل میں پھنسا دینے کی سعی معلوم ہوگی اور اقبال کے بہت ماننے والے کسی طرح اسکو تسلیم نہیں کریں گے یقیناً خود حالی کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ انکی مسدس اور بعض نظموں کی قبولیت کے سبب انکی غزلوں سے ایک غیر منصفانہ غفلت برتی گئی، حالانکہ اس میں بھی وہ ممتاز تھے، لیکن حالی کی عظمت ان ذیل سطروں سے ظاہر ہوتی ہے جن کا

وارڈ نے ترجمہ کیا ہے،

"علم تو خوشی کے خزانہ کی کنجی ہے تو مسرتوں اور رفاہ بدل
کا آمادہ فوارہ ہے، دو نوجوان کے اعتبار سے بہترین سایہ ہیں
آرام ہے تو یہاں بھی بقا کا وسیلہ ہے اور اس کے بعد
(آخرت) کا رہنما"

ڈاکٹر سنہا نے ادبیات کے حقیقی عناصر پر عمیق نظر ڈالتے ہوئے عظیم الشان شعرا کی صف میں اقبال کے مقام پر بحث کی ہے، انکی مفصلہ ذیل رایوں سے اختلاف کرنا بہت مشکل ہے، شاعری غیر فانی ہوتی ہے، بعینہ اس حد تک جس حد تک یہ عقیدہ اور ماحول سے بلند ہوگی، اور انسانی عنصر کو اپیل کرنے کے ذریعہ جو اس میں مدفون ہے، ہر انسان کے قلب کو متاثر کریگی، دوسری ساری شاعری کو صرف بعض لوگ بہ نظر تحسین دیکھیں گے، یا اس سے لطف لیں گے، ہوسکتا ہے کہ ایسی شاعری بعض سینوں میں جوش پیدا کر دے، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ عارضی ضرورت کو پوری کر دے، حسرت یہ ہے کہ اقبال جو ایک عالمگیر شاعری اور عالمی ادبیات میں اضافہ کر سکتے تھے، انھوں نے نظموں کا بہت بڑا ذخیرہ، عقیدہ اور پروپگنڈہ کے لئے لکھا"

"اگر کالیداس ایک عظیم الشان شاعر ہیں تو اسلئے کہ وہ انسانی قلب کا مطالعہ کرتے، انسانی جذبات، اور جوش کا نقشہ پیش کرتے، انسانی سیرت کی

تفسیر بیان کرتے، اور فطرت کے حسن و جمال کو بے نقاب کرتے ہیں"

"بہترین شاعری ہمیشہ دلپذیر ہوتی ہے، وہ ہماری جبلتوں پر غلبہ حاصل کرتی ہے، ہمارے جذبات میں لطافت پیدا کرتی ہے، ہماری زندگی میں نرمی اور شگفتگی کا اثر ڈالتی ہے، اور ہمارے سامنے بنیادی اوصاف کے نمونے پیش کرتی ہے جو انسانیت کا مرتبہ بلند کر دیتے ہیں"

"فلورنس کا رہنے والا دانتے خواہ مسیحیت سے کتنا ہی اثر پذیر ہوا ہو، اس نے اپنی "ڈیوائن کامیڈی" کو اپنے ایک مخصوص اور عالمگیر نظموں کے ذریعہ زمانہ کے درمیان پائیدار بنا دیا، یقیناً یہ اس کی دینیات نہ تھی، اس کا عقیدہ نہ تھا اور حتیٰ کہ اس کا گہرا مذہبی پس منظر نہیں ہے، بلکہ زندگی کے ابدی حقائق سے متعلق جنھوں نے انسانیت کو صدیوں سے متوجہ کر رکھا ہے، اس کے نظارہ کی عجیب و غریب ہمہ گیریت ہے، انسانیت کے لئے دانتے کی مستقل اپیل کو جو چیز یقینی بناتی ہے، وہ مجموعہ ہے، شکوہ، درد، احساس معصیت، اور وسیع انسانی ہمدردی کا، یہ مسیحی عقائد کی مخصوص وکالت نہیں"

"اور ملٹن؟ ایک پیورٹین، ایک پروٹسٹنٹ (ایک مسیحی فرقہ) کرامول کا معاون کیا اسکی شاعری میں ان ساری چیزوں کی یاد دلانے والی کوئی چیز ہے، اور کوئی کیسے ان حالات کو فراموش کر سکتا ہے جنہیں وہ بسر کرتا، اور تصنیف و تالیف کرتا رہا، یا ان اسباب کو نظر انداز کر دے جنہیں وہ ہاتھ پیر مارتا اور مصیبت سہتا رہا، کیا

اسکی "فردوس گم شدہ" ساری نوع انسانی کی ایک شاندار مثنوی نہیں جسمیں انسانیت کی اخلاقی اور روحانی ضرورتوں کو سرانجام دینے کی استعداد ہے، اور جو اپنے فلسفہ کے انجیلی پس منظر سے قطعاً علیحدہ چیز ہے"

ڈاکٹر سنہا کی جامعیت علم و فضل، انکی تنقیدی قوتیں، اور ان کے معتقدات کی ہمت اس کتاب سے تمام قارئین کو متاثر کریگی، انکی کاوش، انکی جامعیت، اور اپنے اس شوق کی، کہ جس شے کو وہ جیسا دیکھیں، اسی طرح پیش کریں، یہ کتاب مدت دراز تک یادگار رہیگی، تنقیدی ادب میں ایک بہترین قابل ذکر اضافہ کی حیثیت سے اہل علم اسکی پذیرائی کرینگے کیونکہ یہ اقبال کا عمیق و سنجیدہ مطالعہ اور انکی شاعری اور پیغام کا متوازن اور تنقیدی تجزیہ ہے،

امین جنگ اور اقبال

(ڈاکٹر سر احمد حسین نواب امین جنگ بہادر کے سی، ایس، آئی۔ ایم۔ اے، ایل، ایل ڈی ایف، آر، اے، ایس)

نواب امین جنگ نے اپنی "واقعی تحریر" میں محبت یا مروت کے اثرات کے ماتحت ڈاکٹر سنہا کی صرف ثناخوانی کی ہے، یہ ایک جذباتی اور غیر تنقیدی چیز ہے، ہاں اپنے خط کے آخری سطور میں البتہ انھوں نے اقبال پر اپنی خاص رائے لکھی ہے، جو ایک حد تک اہم ہے، فرماتے ہیں،

میں اس لمبے اور طویل خط کو ڈاکٹر اقبال کے متعلق اپنے تاثر پر ختم کروں گا، جو خصوصیت کے ساتھ آپکی کتاب سے پیدا ہوا، اور قلیل حد تک ان دو یا تین مختصر سی ملاقاتوں اور بعض مراسلت کے ذریعہ جو ان سے ہوئی، میں انکے ذہن و قلب کی نفاست و صداقت کی تحسین و احترام کرنے میں کسی سے پیچھے نہیں، لیکن میں محسوس کرتا ہوں کہ مجھے بلا خوف و رعایت اپنا ایماندارانہ عقیدہ ظاہر کرنے میں آپ کی تقلید کرنی چاہیے، انسان کی حیثیت سے یقیناً وہ (اقبال) ذہین تھے، لیکن ان میں پوری دلربائی نہ تھی، شاعر کی حیثیت سے یقیناً وہ اثر آفریں تھے، لیکن ان میں تیقن پیدا کرنے کی کمی تھی، فلسفی کی حیثیت سے (اس میں) وہ گہرے تھے، لیکن اس گہرائی میں منوانے کی صلاحیت کافی نہ تھی، مسلمان کی حیثیت سے وہ پرہیزگار تھے، لیکن اس میں وسعت نظر کی ہم آہنگی نہ تھی، میرے فقرہ "کافی نہیں" پر غور کیجئے، جس کا مفہوم میں نے یہ رکھا ہے کہ اقبال کے یہاں شخصی دلربائی، منوانے کی قوت، فلسفیانہ ٹھوس پن اور وسعت نظر تھی لیکن اتنی کافی نہ تھی کہ انکے ذہنی کمال، شاعرانہ رفعت، فلسفیانہ گہرائی اور مذہبی زہد و ورع سے ہم آہنگی پیدا کرسکے۔

نواب امین جنگ نے اپنے ذاتی تاثرات پیش کئے ہیں، جو اہمیت کے حامل ہیں، لیکن واقعات و لطائف پیش کرکے انھوں نے کسی تنقیدی انداز، یا مبصرانہ استخراج نتیجہ کی کوشش نہیں کی، اس لئے انکے فیصلہ پر کوئی تنقیدی نگاہ نہیں ڈالی جاسکتی، نواب امین جنگ نے اپنا معیار بھی نہیں بتایا کہ اقبال کے یہاں حسن اصابت کی کمی

وہ پاتے ہیں، اس کی تکمیل کی کیا صورت ہے، اور یہ کہ واقعتاً اقبال کے یہاں ان اوصاف کی کمی ہے، تو اس کے دلائل نواب امین جنگ کے پاس کیا ہیں،

اقبال کی نشو و نما تصانیف اور شخصیت

شاعر کی حیثیت سے اقبال کو پرکھنے کے لئے ایک آدمی کو ان کے پس منظر کی حیثیت سے، ان کے دور کا ایک خاکہ اپنے ذہن میں رکھ لینا چاہیئے، تقریباً پینسٹھ سال کی انکی زندگی، کم و بیش، حادثہ سے خالی ہے، ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء میں پنجاب کے شہر سیالکوٹ میں پیدا ہوئے، آپ کے آباؤ اجداد کشمیری برہمن تھے جنھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، انھوں نے مقامی اسکول میں اپنی ابتدائی تعلیم حاصل کی، انکی مادری زبان اس طور سے پنجابی تھی، نہ اردو (ہندوستانی) تھی نہ فارسی (جسکو اب ایرانی کہا جاتا ہے) جن دو زبانوں میں انھوں نے اپنی نظمیں لکھیں ۱۸۹۷ء میں پنجاب یونیورسٹی سے گریجویٹ ہوئے، ۱۸۹۹ء میں فلسفہ میں ایم۔اے کی ڈگری لی، بہ حیثیت لکچرار کے اورینٹل کالج میں زندگی شروع کی، اور لاہور کے گورنمنٹ کالج میں بھی ملازمت کی، پھر ۱۹۰۵ء میں وہ ۳۲ برس کی عمر میں کیمبرج گئے اور وہاں ڈاکٹر میک ٹیگارٹ کی رہنمائی میں جو فلسفہ کے ایک ممتاز پروفیسر تھے، اپنا مطالعہ جاری رکھا، ۱۹۰۸ء میں وہ انگریزی بار کا لسٹ خانہ میں داخل ہوئے اور اسی سال اپنے وطن واپس آگئے، انھوں نے ۲۵ سال کی عمر [illegible]

سے لاہور میں کام شروع کیا، لیکن انھوں نے قانون پر کبھی زور صرف نہ کیا، اور اس پیشہ میں کوئی امتیاز حاصل کرنے میں ناکام رہ گئے، ۱۹۳۵ء میں انھوں نے اپنے بڑھاپے میں ریاست بھوپال کے فرمانروا سے پانسو کا ماہانہ وظیفہ قبول کیا جس سے وہ اپنی وفات مستفیض ہوتے رہے، میونخ یونیورسٹی نے جہاں وہ علمی تحقیق (ریسرچ اسکالر) کر رہے تھے، انکے ایک مقالہ مطبوعہ ۱۹۰۸ء بعنوان "ایران میں علم مابعد الطبیعہ کی ترقی" پر انکو "ڈکتور" (ڈاکٹریٹ) کی ڈگری دی، بعد میں انھوں نے خود اپنے فلسفہ کو ترقی دی، جو رومی اور بعض جدید یورپی فلاسفہ کی تعلیمات پر مبنی تھا، انھوں نے ۱۹۳۸ء میں بمقام لاہور ۶۵ برس کی عمر میں وفات کی،

اقبال کی سب سے پہلی اہم کتاب "اسرار خودی" ہے جو فارسی میں لکھی گئی تھی، اور ۱۹۱۵ء میں بمقام لاہور شائع ہوئی، انکے فلسفیانہ خیالات کو ایک جامع صورت میں ضبط کیا، اور کیمبرج کے پروفیسر رینالڈ اے نکلسن اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا، یہ انگریزی ترجمہ ۱۹۲۰ء میں شائع ہوا، ڈاکٹر نکلسن کے ترجمہ کی اشاعت کے تھوڑے دنوں کے بعد بہ ظاہر شاعر کی حیثیت سے انکی قابلیت کے اعتراف میں، اقبال کو ۱۹۲۲ء میں نائٹ کا خطاب ملا، ۱۹۳۷ء میں اپنے جشن زریں (گولڈن جوبلی) کے سلسلہ میں الہ آباد یونیورسٹی نے انکو ڈاکٹر آف لٹریچر کی اعزازی ڈگری عطا کی، اقبال کی فارسی نظموں کا آٹھ مجموعہ مع مذکورہ بالا "اسرار خودی" کے شائع ہوا، دوسری نظمیں تھیں رموز بیخودی، جو اگلی نظم کے سلسلہ موضوع پر تھی، زبور عجم، مسافر،

پس چہ باید کرد اے اقوام شرق، ارمغان حجاز، آخر الذکر میں اردو اور فارسی دونوں نظمیں ہیں، اور ۱۹۳۸ء میں انکی وفات کے بعد شایع ہوئی، اردو میں انکی نظموں کے دو خاص مجموعے ہیں، بانگ درا (قافلہ کی گھنٹی) اور بال جبریل (جبریل کے پر) علی الترتیب ۱۹۲۴ء اور ۱۹۳۵ء میں طبع ہوئے، انکے دوسرے اردو مجموعے ضرب کلیم اور شکوہ و جواب شکوہ، دو مجموعوں بانگ درا اور بال جبریل کی طرح اہم نہیں، اس طور سے اردو شاعری کے ادب میں اقبال کا اضافہ حجم کے اعتبار سے مختصر تر اور منضبط خیال کے لحاظ سے بمقابلہ انکی فارسی تحریروں کے اس قدر اہم نہیں، اول الذکر میں انھوں نے خاص طور پر مختصر نظمیں لکھیں، موخر الذکر میں انھوں نے لمبی نظمیں لکھیں، اور انہیں اپنے فلسفہ کی وضاحت اور اپنی تعلیمات کی تشریح کی،

۱۹۲۶ء سے ۱۹۳۰ء تک پنجاب کی مجلس قانون ساز کے رکن ہونے کی حیثیت سے اقبال نے صوبائی سیاسیات میں کچھ حصہ لیا، ۱۹۳۰ء میں بمقام الہ آباد مسلم لیگ کی نشست میں انھوں نے صدارت کے فرائض انجام دیے، اور ۱۹۳۱ء میں لندن کی گول میز کانفرنس کی کانفرنس کی دوسری نشست میں انھوں نے شرکت کی، الہ آباد میں اپنے خطبہ صدارت کے دوران میں انھوں نے اپنا مفصلہ ذیل اظہار خیال کیا

"میں پنجاب، شمالی مغربی صوبہ سرحد، سندھ، اور بلوچستان کو ایک واحد ریاست میں منضم دیکھنا پسند کرتا ہوں، برطانوی حکومت کے ماتحت، یا اس سے باہر ملحقہ شمالی مغربی مسلم ریاست کی تعمیر شمالی مغربی ہند کے مسلمانوں کی قسمت کا آخری فیصلہ ہے"

لندن کی گول میز کانفرنس کی دوسری نشست میں برطانوی ہندوستانی وفد
کی حیثیت سے انکی رکنیت کا حوالہ دیتے ہوئے "ٹائمز" نے اقبال کی صورت پر جو
مقالہ لکھا اس میں لکھتا ہے "شمالی ہندوستان میں اسلامی سیاسی استحکام کے
نظریہ کے لیے جنکی قریبی مسلم ریاستوں تک توسیع کی جا سکتی ہے، انکی سند پیش
کی جاتی ہے، جو کچھ حق بجانب بھی ہے، اب یہ ہندوستانی سیاسی محاورہ میں
پاکستانی تحریک، سے مشہور ہے، لیکن یہ محاورہ اس وقت مروج نہ تھا چنانچہ پنجابی مسلمانوں
نے اپنے لندن کے ہیڈ کوارٹر میں اقبال کے سیاسی نظریہ کے مخلص پیرو ہونے کا خیال کیا
جس سیاسی نظریہ میں "پاکستان" کی مجوزہ شمالی مغربی مسلم ریاست کی وکالت کی گئی
تھی، لیکن اسوقت اقبال کی وکالت کے باوجود پاکستان کی تحریک چل نہ سکی،

لندن کی گول میز کانفرنس میں اقبال خود اپنے پاکستان کا منصوبہ پیش نہ
کرسکے، مشہور ترکی خاتون، سیاح خالدہ ادیب کی سبق آموز تصنیف "داخلی ہندوستان"
کے ایک باب بعنوان "ایک متحدہ ہندوستانی قوم یا دو ہندوستانی قومیں" میں کافی عجیب
معلومات ہیں، جیسا کہ رفیق احمد ذکریا صاحب، شاعر کے ایک شارح نے ان کی
وفات کے بعد ان سے متعلق خود ہی لکھا، اقبال سیاستداں نہ تھے، اسلئے کوئی تعجب
کی بات نہیں کہ جب کبھی انھوں نے سیاسیات سے دل بہلانے کی کوشش کی وہ بری
طرح ناکامیاب ثابت ہوئے، وہ اس عہد میں تھے جس نے ہندوستانی قوم پرستی کو
عروج پہ دیکھا، پھر بھی انھوں نے اس عظیم الشان تحریک میں کوئی حصہ نہیں لیا، گول میز کانفرنس

ہیں انکی حیثیت تقریباً صدا بصحرائی تھی، جدید رجحانات کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہونے کے باعث اور ہندوستان کے سیاسی مسئلہ میں اپنے حب وطن پسندانہ رویہ کے ساتھ وہ تقریباً اپنے عہد کے ناموزوں تھے، اقبال کی وفات (۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء) سے پاکستانی تحریک کی تیزیاں خالص سیاسی ہیں، اس لئے شاعر کی تصنیفات کے اس مطالعہ میں ان سے مجھے بحث نہیں، اقبال کی تحریروں کے طلبہ کے لئے اسکی اہمیت صرف ہیں اسلامی کی حیثیت سے انکی ذہنیت کی وضاحت کرنے اور انکی شاعری پر جس سے خاص طور پر ہمیں اس تبصرہ میں تعلق ہے، اسکی اثر آفرینی پیش کرنے میں ہے۔

چونکہ آئندہ ابواب میں ہم زیادہ تر اقبال کی شخصیت کی بجائے خصوصیت کے ساتھ انکی شاعری اور فلسفہ سے بحث کرینگے، اسلئے ہم یہاں انکی مسرت کے متعلق بھی کچھ کہیں گے، جو بنی ہوگا تیس سال (۱۹۰۸ء سے ۱۹۳۸ء) کی لمبی مدت کے درمیان ہمارے اس علم پر جو انکی زندگی اور مزاج کے متعلق ہمیں حاصل ہے اقبال ان بڑی بڑی ذہنی طاقتوں میں سے ہیں، جنکو جدید ہندوستان نے پیدا کیا، وہ بلند ترین تہذیب، مشرقی اور مغربی دونوں کے حامل تھے، انکی زندگی کی خاص دلچسپیاں ذہنی اور تہذیبی تھیں نہ کہ سیاسی حقیقی معنی میں سیاسیات انکے لئے قطعاً نامناسب حال چیز تھی، اور جیسا کہ ڈاکٹر تاثیر نے اشارہ کیا) جیسا کہ وقتاً فوقتاً موقعہ ہوا وہ کانگریس، مسلم کانفرنس، اور مسلم لیگ کی پالیسی پر سخت نکتہ چینیاں کرتے" وہ اپنے ذوق اور دلچسپی کے لحاظ سے بھی وسیع مشرب کے انسان تھے، اور ہیں ڈاکٹر تاثیر سے

پورا اتفاق رکھتا ہوں، کہ "وہ ایک متعصب، فرقہ پرست، مذہبی تھے جو انکے بعض نام نہاد مداحوں نے انکو بنا کر رکھ دیا" اس خاص اعتبار سے انکی کتابیں میرے خیال میں خود اس آدمی کی حقیقی تصویر نہیں پیش کرتیں جس میں انسانی رافت کا دودھ جاری وساری تھا، اور جو ایک خوش باش، زندہ دل اور بامروت انسان تھا، اگر انکی تصنیفات سے ایسا اثر پیدا کرتی ہیں تو یہ انکی شاعری کا قصور ہے نہ کہ خود شاعر کا، سارے لوگ جو (موجودہ مصنف کی طرح) انکو اچھی طرح جانتے ہیں بلا تردد تصدیق کرینگے کہ مذہبی عقیدہ پرستی کا ان پر ہلکا اثر تھا، بحیثیت مجموعی اقبال ایک دلکش موہنی شخصیت کے مالک تھے، جو اپنے دوستوں پر ایک نہ مٹنے والا نقش چھوڑ جاتی تھی، ان دوستوں پر جو بڑی محبت اور اعلی احترام کے ساتھ انکی یاد مناتے رہیں گے، گو انکی نظموں کے اندر انکے فلسفہ کی اچھائی یا برائی، یا انکے ادبی یا جذباتی تخمینہ سے متعلق مخالفانہ ہی رائے کیوں نہ رکھتے ہوں۔

اقبال کی شخصیت کے اس مختصر سے تجزیہ کو ختم کرنے سے قبل میں انکی ایک جاذب توجہ خصوصیت کا حوالہ دونگا، یعنی انکی گفتگو کی دلربائی، جس میں شوخی کا انوکھا پن پایا جاتا تھا، ہندوستان کے طول و عرض میں میرے وسیع حلقۂ احباب کے اندر اقبال بلاشبہ بات چیت کرنے میں فطرتاً سب سے زیادہ طباع آدمی تھے، خواہ وہ انگریزی میں گفتگو کرتے، یا اردو یا پنجابی میں سادہ گفتگو میں ان کے بیان کے اندر ایک لطیف برجستگی پائی جاتی، زبان کی موزونیت، شوخی کا سرمایہ، اور قبل سے

بلا سوچی سمجھی ہوئی بذلہ سنجی اور حاضر جوابی ان کے عمومی اخلاص میں ملکر انکی صحبت کو بہت مسرت بخش اور فرحت بنا دیتی تھی، وہ اپنی مادری زبان پنجابی کے بھی بڑے شایق تھے اور وہ اسی میں اپنے پنجابی احباب اور اعزہ سے گفتگو کرنے کو ترجیح دیتے، جس دن انکی وفات ہوئی اس کی اگلی شب کو ایک دوست نے جو ان کے بستر کے پاس موجود تھا، انکی زندگی کے آخری مرحلہ کو اس طرح سے دہرایا ہے، جو نقل کرنے کے لایق ہے، شاعر نے دیوان علی سے ایک پنجابی گیت سنانے کے لئے کہا، شاعر کی التجا نے ایک دلنواز وقفہ کا کام کیا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شاعر اس وقت بھی حتیٰ کہ اپنی وفات سے چند گھنٹے قبل ذہنی طور پر انتہائی درجہ ہوش و حواس میں تھا، دیوان علی نے پنجاب کے صوفی شاعر بلّے شاہ کے چند اشعار پڑھے، ان اشعار نے شاعر کے قلب کی نازک رگ کو چھوا، اور آنسو اس کے رخسار سے بہ نکلے، یہ دل پر اثر ڈالنے والا نتیجہ ہے کہ مصنف نے اس خوبی سے روایت کیا ہے، نہ صرف اپنی مادری زبان سے اقبال کے شوق و ذوق کے متعلق میرے بیانات کی توثیق کرتا ہے بلکہ قدرتی طور پر یہ اہم سوال بھی پیدا ہوتا ہے، کہ وہ اپنی نظمیں ایران کے اجنبی محاورہ، یا شمالی ہند کی اردو (ایک پنجابی کیلئے تحصیلی زبان) کے بدلے پنجابی ہی میں لکھتے تو انکی قسمت کا کیا رنگ ہوتا، بہت ممکن تھا کہ پنجابی میں انکی نظم نگاری اس زبان میں ادب کے اندر انقلاب پیدا کر دیتی، اور اسکو بلند سطح پر پہونچا دیتی اس موضوع پر مزید بحث بے فائدہ ہے، کیونکہ اقبال نے کبھی اپنی توجہ اپنی

مادری زبان میں نظم لکھنے کے سوال کی طرف صرف اتنا کہ انکی ساری نظمیں اردو یا فارسی
میں ہیں، ہندوستان کی ادبی دنیا میں اقبال کے مقام سے قطع نظر یہ دکھانے کیلئے
کافی کہا جا چکا ہے، کہ بیسویں صدی کے نصف اول میں ملک کی سماجی، تہذیبی اور
ذہنی زندگی میں ان کا ممتاز مقام رہا ہے، انکی اختراعی قابلیت ہمہ گیر تھی، اور
قدرت کی طرف سے انکو یہ نمایاں انعام ملا تھا، کہ جس شے کو وہ مس کرتے اسکی
آرائش و تجمیل بھی کر دیتے تھے، چونکہ آئندہ صفحات میں انکی شاعری اور فکر دونو
پر حتی الوسع کچھ لمبی بحث کی ہے جس میں ہم نے ذاتی دوست نہیں بلکہ ایک نکتہ چینی کرنے
والے نقاد کے نقطہ نظر سے شاعر اور مفکر دونو اعتبار سے انکی تصنیفات اور جدوجہد کا
اندازہ لگانے کی کوشش کی ہے مصنف کی حیثیت سے اقبال کے متعلق میرے افکار و
آرا کی جو بھی قیمت ہو، وہ کسی طرح میرے محبت بھرے خراج کی قدر گھٹا نہیں سکتے،
جو یہاں اس شخص کی یاد میں پیش کیا گیا ہے جو اپنے وطن کے سامنے تین آئیڈیل
کا اثر آفریں ذہنی قوت، سادہ زندگی اور بلند خیالی کے بہترین نمونہ، اور
سب سے زیادہ یہ کہ عظیم الشان اور اچھے کام کیلئے ایک زوردار
محرک کی حیثیت سے کھڑا رہا ہندوستانی معاصرین کے درمیان انکو ممتاز درجہ
رکھتے ہوئے میں ان کے متعلق بلا تردد شیکسپیر کے ان الفاظ کا استعمال کرونگا
جو بروٹس کے بارہ میں انطونی کی زبان سے ادا ہوئے ہیں، اسکی زندگی
شریفانہ تھی، اور ایسے عناصر اس میں ممزوج تھے، کہ فطرت کھڑی ہو کر ساری

دنیا سے کہتی "یہ ایک ایسا انسان تھا" پھر اقبال کی شخصیت ایسی ہی تھی، ایک انسان کیا تھا یا کیا ہے؟ یہ قطعی مختلف چیز ہے اس سے کہ اس نے کیا کیا تھا یا کیا کیا ہے؟ انسانیت کی بلند ترین تکمیل یہ نہیں ہے کہ کیا اس نے کیا ہے، بلکہ یہ ہے کہ وہ خود ہے کیا؟ کیونکہ یہ شخصیت ہے جو شاعری، سیاسیات اور اصول سے زیادہ زمانہ کو حرکت دیتی ہے، اس لئے ایک انسان کا سراسر اس کی شخصیت سے اندازہ لگانا نہیں چاہئے جو اس نے انجام دیا، یا حاصل کیا، بیسیوں بڑے بڑے شعر انجام مخلوقات میں سب سے زیادہ غیر شاعر تھے، اسکے برعکس بعض کمتر درجہ کے لوگ بڑے موثر رہے ہیں، اس شاعری سے کہیں زیادہ جس سے وہ فنی طور پر بے بہرہ تھے، اسلئے ہم لوگوں کو چاہئے کہ ایک انسان اور اس کے کام (یا تصانیف) میں فرق واضح کرنا سیکھیں، اور آخر الذکر کو اس وقت تنہا چھوڑ کر میں اقبال کی اس پر اسرار چیز کے لئے جس کو شخصیت کہا جاتا ہے، جانے پہچانے مقام پر بیٹھا نظر دو محسوس نہیں کرتا، وہ شخصیت جو اقبال سے تعلق رکھتی تھی ایک نا قابل تفریق طور سے موہنی اور ناقابل بیان طور پر ترسانے والی چیز تھی، اقبال کی شخصیت کے سامنے اپنا خراج احترام و عقیدت پیش کرتے جہاں تک میرے بس میں ہوگا ذاتی لحاظ سے غیر متاثر ہوکر اب میں نقاد کی حیثیت سے ہی اختیار [illegible]

استدراک

ڈاکٹر سنہا نے اس باب میں جس جوش محبت اور فرط احترام کے ساتھ اقبال کا تذکرہ کیا ہے، اس سے اقبال کی ایک ایسی موہنی شخصیت سامنے آجاتی ہے جس کی وضاحت سنہا صاحب ہی کر سکتے تھے چونکہ ان کو اقبال کے ساتھ نجی طور پر ربط و اخلاص تھا اور ایک نے دوسرے کی پر لطف صحبتوں سے فیض لطف اٹھایا تھا، ڈاکٹر سنہا کی شخصیت خود ہی بہت اثر آفریں ہے، جس کا اس شاندار انداز میں ڈاکٹر صاحب نے اعتراف کیا ہے، ڈاکٹر سنہا کے سطور بالا کو پڑھ لینے کے بعد یہیں سے طرح کا تذکرہ ... آتے، کاش انکی بینائی اب پاس بھری نظروں سے ڈاکٹر سنہا کے یہ الفاظ ... پڑھ جاتے، تو شاید انکی نگاہ واپسیں میں وہ تاثرات نہ ہوتے جنہیں لیکر انھوں نے ہندوستان کو ہمیشہ کے لئے خیر باد کہا، ڈاکٹر سنہا کی پر رس اور پیار بھری باتیں ہندوستان کی سماجی اور سیاسی زندگی کا حل پیش کرتی ہیں، انھوں نے محبت کے جس اتھاہ سمندر میں ڈوب کر اخلاص و عقیدت کے نایاب جواہر پارے نکالے ہیں، وہ رہتی دنیا تک انسانیت کے سامنے بالعموم اپنی چمک اپنی دلربائی، اور اپنی افادیت کا سامان پیش کرتے اور ہندوستان کی عام جنتا کے لئے بالخصوص وطن کی خواہش، ترقی اور فلاح کے لئے مشعل راہ کا کام دیتے رہیں گے۔ ڈاکٹر سنہا فرماتے ہیں "میں ڈاکٹر اقبال کو انکی پر اسرار جینیس کے لیے جس کو شخصیت کہا جاتا ہے، بلند ترین مقام دینے میں متردد نہیں ہوں

کرتا، وہ شخصیت جو اقبال کے تعلق کے ساتھ ناقابلِ تصریح طور سے ایک سا موہنی اور ناقابلِ بیان طور پر ایک اثر ساتنے والی چیز تھی" ڈاکٹر سنہا کے ان بے ہم لکھے جملوں میں ہمیں نہ صرف انسانیت کی سربلندی، اور شخصیت کی معراج نظر آتی ہے جسکے حامل نہ صرف وہ ہیں جنکے متعلق یہ جملے لکھے گئے، بلکہ خود لکھنے والا بھی پڑھنے والے پر اپنی شخصیت کا بھی نقش چھوڑ جاتا ہے، ڈاکٹر سنہا غالباً شعر نہیں کہتے لیکن ان کے اس جملے میں جو شعریت، لوچ، اور ایمائیت ہے وہ ہمیں شاد کا یہ شعر یاد دلا دیتا ہے، اس شاد کا جسکے کلام کی اشاعت میں ایک افادیت آمیز حصہ لیکر سنہا صاحب نے بھی اردو زبان پر غیرفانی احسان کیا، شاد کہتے ہیں،

ڈھونڈوگے اگر ملکوں ملکوں ملنے کے نہیں نایاب ہیں ہم
تعبیر ہے جسکی حسرت و غم اے ہم نفسو وہ خواب ہیں ہم

ڈاکٹر سنہا نے اگلے سطور میں لکھا ہے، کہ "بعض لوگ بڑے موہنے ہے ہیں، اس شاعری سے بھی زیادہ جس سے وہ فنی طور پر بیگانہ تھے، یہاں پہونچکر ڈاکٹر سنہا ہم پر اپنی شخصیت کا بھی اثر ڈالتے ہیں، اور اس طور سے اپنے فلسفیانہ قول کی تصدیق بھی کر دیتے ہیں۔

ڈاکٹر سنہا نے بتایا ہے، اقبال کی تصنیفات پر بھی تبصرہ کیا ہے، لیکن ان میں پیام مشرق، اور جاوید نامہ، کا کوئی تذکرہ نہیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اقبال کے کلام اور شاعری پر تنقید لکھنے میں ان سے غلطیاں ہو گئیں،

بلا کسی لپٹی میں یہ کہنے پر مجبور ہوں، کہ ڈاکٹر سنہا نے اقبال کے متعلق "کافی مطالعہ کیا، لیکن خود اقبال کی تصنیفات پر انھوں نے گہری نظر نہیں ڈالی، امرناتھ جھا کی طرح اقبال کی فارسی شاعری تک انکو نارسائی اور انکے اردو کلام میں زبان کی کٹھنائی کا گلہ تھا، اس لئے زیادہ تر انھوں نے بقول بابو شنکر دیال (فلسفہ آدری) انگریزی میں "اقبال کے متعلق" مطالعہ و تحقیق کی، کاش وہ اقبال کو خود انکی تصنیفات کے آئینہ میں دیکھتے تو میرے خیال میں انکی شاعری سے انکی شخصیت کی نسبت کسی طرح کم متاثر نہ ہوتے،

ڈاکٹر سنہا کے سطور بالا میں بیان کا زور، اور اخلاص کی دلربائی اتنی جوش رہا ہے کہ انسان گم ہو کر رہ جاتا ہے، انھوں نے انسان کے پرکھنے کا جو معیار قائم کیا ہے، اس سے یہ تو پتہ ضرور چل جاتا ہے، کہ انکو اقبال کے ساتھ کتنی غیر معمولی محبت تھی، کہ بالآخر اپنی تنقیدی ضربوں سے انکو محفوظ کرنے کے لئے سنہا صاحب کو ایک کلیہ فرض کرنا پڑا فرماتے ہیں "انسانیت کی بلند ترین تکمیل یہ نہیں ہے کہ کیا اس نے کیا ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ خود ہے کیا، کیونکہ یہ شخصیت ہے جو شاعری سیاسیات، اور اصول سے زیادہ، زمانہ کو حرکت دیتی ہے، اسلئے ایک انسان کا سراسر اسی حیثیت سے اندازہ لگانا نہیں چاہیئے جو اس نے انجام دیا یا حاصل کیا" سنہا صاحب نے اقبال کی محبت میں یہ لکھ دیا، لیکن انکو شاید یہ خیال نہ رہا کہ شخصیت تو مٹ جاتی ہے دنیا میں خیال و عمل ہی نقش پایدار بنکر رہ جاتا

اور پھر شخصیت کیا خیال و عمل کے دایرہ سے کوئی خارج شئے ہے کیا اشخاص اپنے خیال و عمل کی تبدیلیوں کے ساتھ ہماری فکر دفعتاً بدل نہیں دیتے ہم شخصیت کو کسی طرح خیال و عمل سے جدا نہیں کر سکتے، اس انبیا و رسل، رشی و منی کی شخصیتیں کہاں ہیں؟ ہم تو آج محض انکے خیال و عمل کے تصورات سے اثر لیتے ہیں سنہا صاحب کے یہاں یہ فلسفیانہ پیچیدگی اسلئے نظر آتی ہے کہ انھوں نے اقبال سے متعلق "تحقیقات" کی تو انکی یہ تصویر انکی اصلی شخصیت سے جدا ہی اور غیر متناسب نظر آئی، اسلئے انھوں نے اضطراب میں آنکھیں بند کر لیں اور اپنی تحقیق اور اقبال کی شخصیت کے اثرات میں مطابقت پیدا کرنے کے لئے ایک غیر فلسفیانہ کلیہ قائم کر کے شخصیت کو خیال و عمل سے ایک علاحدہ شئے تعبیر کر لیا، اگر وہ اقبال کی تصنیفات کا بلا واسطہ مطالعہ کرتے اور بیشتر انکے نقادوں کی فکر و آرا پر اعتماد نہ کرتے، تو آج سنہا صاحب کو اقبال کے کارناموں اور ان کی شخصیت میں جسکے اثرات انھوں نے سطور بالا میں پیش کئے ہیں، اختلاف و تضاد نظر نہ آتا۔

اقبال کا فلسفیانہ پس منظر

اب میں اس فلسفے سے بحث کرونگا جسکو اقبال نے اپنے فارسی کلام میں بالخصوص اور بعض اردو نظموں میں ترقی دیا، اور پھیلایا، اسکی خوبی کو سمجھنے کے لیے ہمیں شاعر کے فلسفے کے پس منظر کو جس سے یقین کیا جاتا ہے کہ اسکی تحریریں اثر پذیر ہوئیں، ذہن میں رکھ لینا چاہیے۔ سب سے پہلے عربی فلسفہ کو لیجیے، ڈاکٹر ٹی۔ جے۔ ڈی بوئر کی رائے میں جو اسکی کتاب "تاریخ فلسفۂ اسلام" میں پائی جاتی ہے، اور اس موضوع پر ایک مستند کتاب ہے، اس (عربی فلسفہ) نے خواہ جدید مسائل پیش کرکے یا قدیم مسائل کو حل کرنے کی سعی کرنے کی خصوصیت کے ذریعہ اپنا ایک امتیازی شان پیدا کی" اور پھر وہ مصنف یہ اضافہ کرتا ہے "اسلئے ہمیں خیال کی کوئی قابل ذکر ترقی نہیں پائی جاتی، بلکہ صحیح معنی میں "مسلم فلسفہ" کا تذکرہ نہیں کرتے" برطانوی دائرۃ المعارف جیسی مستند تصنیف میں بھی یہی نظریہ ظاہر کیا گیا ہے "جو عربی فلسفہ کے نام سے مشہور ہے اسکو تسمیہ یا زبان کے لحاظ سے سرزمین عرب سے کوئی تعلق نہیں، یہ ایک یونانی نظام تصور تھا جسکو وجود میں لایا گیا، اور جسکو مفکرین کی ایک مختصر سی جماعت کی جانبازی و ولولے نے زندگی بخشی، یہ مفکرین اپنی قوم کی نگاہ میں نامقبول اور مشتبہ رہے" فلسفے کے ایک مورخ کی نظر میں ان (مسلم فلسفہ کو رواج دینے والوں) کا خاص دعوی گرم جوشی کے ساتھ فلسفۂ یونان کی پذیرائی پر مبنی ہے

جبکہ اسکو اپنی اصلی سرزمین سے جلاوطن کر دیا گیا، اور جبکہ مغربی یورپ ابھی اس کا وطن بننے کے لائق نہ تھا، کیونکہ یہاں بربریت و جہالت چھائی ہوئی تھی، خلیفہ مامون کے عہد حکومت (سنہ ۸۱۳ھ سے سنہ ۸۳۳ھ) میں سب سے پہلے عربی میں ارسطو کی کتابوں کا ترجمہ کیا گیا، عربوں کی نگاہ میں ارسطو ہی فلسفۂ یونان کی نمائندگی کرتا اور اسکے مواد کا حامل تھا، اول سے آخر تک عرب فلاسفہ نے کسی طبع زاد اور حقیقی فلسفیانہ تصور کا دعوی نہیں کیا، انکی غرض و غایت محض فلسفۂ مشائین کی وضاحت کی اشاعت تھی، جس صورت میں یہ انکے سامنے پیش کی گئی" دوسری بڑی سند ڈاکٹر [illegible] کی ہے، وہ اپنی کتاب "تمدن عرب" میں اسی موضوع پر یوں اظہار خیال کرتے ہیں "ارسطو عربوں کا سب سے بڑا معلم بنا، جو کچھ اسکی تعلیم تھی، اسکو بلا چون و چرا قبول کر لیا گیا، تھوڑی سی مستثنیات کے ساتھ اسکی رہنمائی، بلکہ مطلق العنانی پر کوئی عذر کرنے والا نہ تھا" مختصراً عربی فلسفہ عہد وسطی میں فلسفۂ یونان کے مطالعہ و تحصیل کی تاریخ میں اس طور سے ایک باب کی حیثیت رکھتا ہے، ایک ایسا باب جو مختصر ہوا تمام ہو چکا" اقبال خود بھی اپنی کتاب "اسلام میں مذہبی خیال کی تعمیر جدید" میں صفائی کے ساتھ تسلیم کرتے ہیں، "اسلام کی تاریخ میں یونانی فلسفہ ایک بڑی تہذیبی قوت کی حیثیت رکھتا ہے جس نے مسلم مفکرین کی نظر میں بڑی وسعت پیدا کر دی اور مسلم فلاسفہ یونانی سرچشمۂ خیال سے سیراب ہوئے"

جرمن فلسفی نطشے کے متعلق کیا کہا جاتا ہے؟ اسکی بہت سی خیالات کا ماحصل

اور لیب لیا ہے ایک مستند شہادت کے پیش نظر ایک ایسا نظام ہے جو تمام مذاہب کا
منکر ہے، اور جو تمام اخلاقی قوانین کو مسیحیت کے اوہام کی باقیات سے تعبیر کرتا ہے،
اس کا تصوری (آئیڈیل) "مافوق الانسان" جس کو زندگی کی جنگ میں بے لگام آزادی دیکر
ترقی دینی چاہیئے، خود اپنے اقتدار اور اپنی لذت کا جویا ہے، اور وہ رحم نہیں جانتا"
ہم سے کہا جاتا ہے کہ آج جرمنی میں یہ ایک مقبول عام کلیہ زندگی ہے،" اور فرانسیسی
فلسفی برگساں کا کیا حال ہے؟ ہال اس تصنیف کے حوالے سے وہ زماں کی حقیقت
کا حامی ہے، اب دیکھئے ایک طرف اس مغربی فلسفہ میں جو یونانی نظام سے مستفاد ہو،
اور جس نے خود اقبال کی شہادت کی بنا پر مسلم مفکرین کی نظر میں بہت زیادہ وسعت
پیدا کر دی اور دوسری طرف نطشے اور برگساں کے درمیان جن دو (آخر الذکر میں
خود ہی زندگی کے خیال و تصور کے لحاظ سے بعد المشرقین ہے کونسی مشترک چیزیں
ہیں؟ ممکن ہے، یہ ثابت کہ ایک اعلیٰ فلسفیانہ دیانت رکھنے والے کے لئے بھی
ممکن ہے کہ وہ کھلم کھلا، دو متضاد چیزوں میں تطبیق دینے کی کوشش کرے، اسلئے
یہ کوئی تعجب انگیز امر نہیں، کہ اقبال ان متضاد عناصر یعنی ارسطو کے مغربی فلسفہ، نطشے
کی مافوق البشریت اور برگساں کی جمہوریت، یا اشتراکی ارتقائیت اور دوسرے طاقتور
مفکرین کے اثر کے سامنے جن کا مفصل حوالہ آئندہ صفحات میں ملیگا، ایک مربوط اور
دلنشین نظام فلسفہ کو ترقی دینے میں ناکامیاب رہے، یہ بین طور پر اسی طرح سے جیسے د
تبدیلی کا نتیجہ ہے "ٹائمز" نے شاعر کی موت اور اسکی سوانح پر تبصرہ کرتے ہوئے

خاص طور پر اسکی کتاب "اسلام کے مذہبی خیال کی تعمیر جدید" کے حوالے سے لکھا کہ
تاریخی فیصلہ کی صحت اور واقعیت انکو خاص طور پر قدر شناس نہیں بخشتی تھی۔
اس نظریہ کی توثیق ایک مشہور ہندوستانی مسلمان فاضل عبداللہ یوسف علی
سے ہوتی ہے جنھوں نے شاعر پر ایک تقریر کے سلسلہ میں ظاہر کیا "اقبال
افلاطون کے منکر ہیں اور وہ اسلامی خیال پر اسکے اثر کا صحیح اندازہ بھی نہیں لگاتے
انھوں نے نطشے جیسے جدید لوگوں کو بھی محض مادہ پرست ہونیکی حیثیت سے ٹھکرا دیا"

یہ مختصر سا خاکہ ان لوگوں کے لئے تشفی بخش نہیں ہو سکتا، جو اقبال کو ایک
عظیم الشان اور خلقی فلسفی خیال کرتے ہیں، یہ لوگ ان کے فلسفہ کی ایک مکمل
بحث پر اصرار کرینگے، تاکہ انکی شاعری میں جن فلسفیانہ تصورات کی تشکیل ہے
اسکو سمجھ سکیں، فلسفہ سے میری سرسری واقفیت ہے [illegible]
فلسفیانہ [illegible] قارئین کی تشفی نہ کر سکونگا [illegible]
خوش قسمتی سے اقبال کے فلسفہ [illegible] ایک مستند
اور اعلیٰ قابلیت والے شخص کے قلم سے نکل چکا [illegible]
طور پر اس باب [illegible] اسکے ابتدا میں قارئین کے فائدہ کیلئے ایک خلاصہ
(مختصر اور مرتب مجموعہ) پیش کر دونگا، اور اس کا خلاصہ ان کو مطلع کر دیگا کہ گو
جرمن فلسفی نطشے اور فرانسیسی فلسفی برگساں نے کسی ایک مرحلہ یا دوسرے میں
بعض حد تک اقبال کے فلسفیانہ تصورات کو اثر پذیر کیا ہو، اسکے باوجود بھی یہ دونو

بڑے عظیم فلاسفہ تھے جن کا اوپر ذکر ہوا جنھوں نے اقبال کے فلسفہ پر اتنا اثر ڈالا جس قدر ان دو برطانوی مفکرین میک ٹیگارٹ، اور وارڈ نے جن کے ساتھ اپنے کیمبرج کے دوران قیام (۱۹۰۵ء - ۱۹۰۸ء) میں اقبال کو ربط و اتصال ہوا تھا، اس (میرے) خلاصہ کو اس مقالہ کے لکھنے والے پروفیسر ایم، ایم، شریف نے غور سے پڑھا ہے، لیکن سرسری کے ساتھ اس پر نظر ثانی کی ہے، اور اس موضوع پر اپنے نظریہ کی توضیح و تشریح کی حیثیت سے اسکو پیش کیا ہے،

مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کے پروفیسر ایم، ایم، شریف نے ایک مقالہ میں جو انھوں نے جولائی ۱۹۴۲ء کے "اسلامک کلچر" (جو اعلیٰ حضرت، حضور نظام، کی حکومت دکن کی سرپرستی میں نکلتا ہے) میں لکھا ہے، بڑی فلسفیانہ و تنقیدی بصیرت سے اقبال کے فلسفہ، اسکے ماخذ اور اثرات سے بحث کی ہے، گو اس مقالہ کو خاکساری کے طور پر انھوں نے "اقبال کا تصور باری" سے تعبیر کیا ہے، اس موضوع کے متعلق تمام طلبہ کو اس کا غور سے مطالعہ کرنا چاہیئے، کیونکہ اقبال کے فلسفیانہ خیال اور اسکی ترقی سے متعلق یہ ایک بلند تنقیدی ہی نہیں لیکن جمیل سے لائق خاکہ ہے، فاضل پروفیسر نے اسکو تین خاص حصوں میں تقسیم کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ پہلے حصہ میں جس کا زمانہ ۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۸ء تک منتہی ہوتا ہے اقبال خدا کو ایک حسن ازلی تسلیم کرتے ہیں، جو تمام [illegible] چیزوں سے مقدار اور ماہیت رکھتا ہے، لیکن انھیں ہستی اور نمایاں ہستی [illegible] اس معیار کی وضاحت کرتے ہوئے اور اسی کو مرکز تسلیم کرکے مقالہ نگار

شنے مذکورہ بالا نظریہ پر زور دیا ہے، اور اس کے بعد یوں اس کا ملخص پیش کرتے ہیں "مختصراً انکی فکر و عقیدہ کے اولین دور میں یہی اقبال کا تصور باری تھا، اسکے ماخذ کا پتہ لگانا زیادہ مشکل نظر نہیں آتا، بنیادی طور پر یہ افلاطونی تصور ہے، کیونکہ افلاطون بھی خدا کو ایک حسن ازلی تسلیم کرتا ہے، ایک قدرت کلی جو تمام موجودات پر اولیت رکھتا ہے، اور صورت کی حیثیت سے انہیں جاری و ساری بھی ہے" اسلئے اس کا طول و اختصار یہ ہے کہ یہ افلاطونی تصور جسکی فلاطینوس نے تشریح کی، قدیم مسلم متکلمین نے لے لیا، اور وحدت وجودی صوفیہ نے عقیدۂ وحدت فی الکثرت کے موافق پایا، یہی تصور اردو اور فارسی میں ایک افسانۂ کہن کی حیثیت سے اقبال تک پہونچا، اور انھوں نے انگریزی رومانی شعرا کے مطالعہ کے ذریعہ اس کا تکملہ کیا، لیکن زمانہ مابعد میں جیسا کہ ہم دیکھیں گے، اقبال نے غیر متوازن اصطلاحوں میں افلاطون کا تمسخر اور انکار کیا، جسکے لئے قطعی طور پر انکو کوئی حق نہیں پہونچتا،

پروفیسر شیرلینا اسکے بعد رقمطراز ہیں، "اقبال کی ذہنی ترقی کا دوسرا دور ۱۹۰۵ء سے ۱۹۲۴ء تک محیط ہے، ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک اقبال نے کیمبرج میں میک ٹیگارٹ، اور جیمس وارڈ کے تحت مطالعہ و اکتساب کیا، اسی زمانہ میں انھوں نے اپنے کیمبرج کے مقالہ کے سلسلہ میں رومی کے متعلق گہرا مطالعہ کیا، اقبال پر انگلستان سے انکی واپسی کے قبل میک ٹیگارٹ اور وارڈ کا اثر غیر محسوس رہا، جب تک وہ وہاں رہے، ایک وحدت وجودی صوفی بنے رہے، اسکی تصدیق

اقبال کے نام میک ٹیگارٹ کے اس خط سے ہوتی ہے، جو انھوں نے انکی "اسرارِ خودی" کے انگریزی ترجمہ نکلسن کی اشاعت پر لکھا، میک ٹیگارٹ دریافت کرتے ہیں کہ "کیا تم نے اپنی حیثیت میں بہت زیادہ تغیر نہیں پیدا کر لیا ہے، یقیناً اس زمانہ میں جبکہ ہم لوگ فلسفہ پر گفتگو کیا کرتے تھے تم بہت زیادہ ایک وجودی اور صوفی تھے" یہ واقعہ کہ اقبال نے اپنے ایک مقالہ میں میک ٹیگارٹ کی رائے بلا جرح نقل کی ہے کیا ثابت نہیں کرتا ہے کہ وہ اپنی حیثیت کے متعلق اسکو صحیح سمجھتے تھے، تقریباً ۱۹۰۸ء میں وہ میک ٹیگارٹ کے "شخصی ایدیت" کے تصور کو قدر کی نگاہ سے دیکھنے لگے، انھوں نے وارڈ کی خدا پرستانہ کثرت وجود، اور رومی کی مابعد الطبعی حیثیت میں ایک مشابہت دیکھنا شروع کیا، اور رفتہ رفتہ) وہ خود ایک ایسے خدا پرست ہوگئے جس پر کثرت وجود کا عقیدہ چھا گیا، تھوڑے دنوں کے بعد انھوں نے رومی کو اپنا روحانی مقتدا، اور ساری زندگی کا رہبر بنا لیا، کیونکہ اقبال کے دو جدید موصولات نطشے و برگساں کے بنیادی تصورات رومی کے یہاں قبل سے موجود رہیں،

اور اس طور سے قدیم ترین یونانی فلاسفہ میں سے ایک (افلاطون) کی رہنمائی کا اتباع کرتے ہوئے اقبال نے خود کو عہد وسطی کے ایک شاعر فلسفی کی رہبری کے حوالہ کر دیا، گو ان کو مذکورہ بالا، جدید برطانوی، جرمن، اور فرانسیسی فلاسفہ سے فیضان حاصل ہو چکا تھا، پروفیسر شریف سلسلۂ بیان جاری رکھتے ہوئے فرماتے

ہیں۔" اس طرح سے ایک قدیم مشرقی فلسفی کی رہبری میں اور چند جدید مفکرین کی مدد
سے اقبال نے خود اپنے فلسفۂ خودی کو ترقی دینا شروع کیا۔ اسی فلسفہ کی روشنی میں
حسن کی ابدیت اور تاثیر بخشی کے متعلق کوئی شخص اقبال کے بدلتے ہوئے اعتقاد
کو سمجھ سکتا ہے، یہ انکے رویہ میں ایسا تغیر تھا جو انکو افلاطونیت اور وحدت وجودی
تصوف سے بہت دور ہٹا لے گیا۔ اقبال نے اپنا جدید فلسفہ، بانگ درا، اسرار خودی
اور رموز بیخودی کی آخری نظموں میں اصولی طور پر پیش کیا۔ فشطے اور وارڈ کا تتبع کرتے
ہوئے اقبال ہمیں بتاتے ہیں کہ خودی اپنی تکمیل کے لئے اپنے ہی اندر ناخودی کو فرض
کئے رہتی ہے۔ یہاں بھی اس دور میں ہم اقبال کے فلسفیانہ خیال، اسکے
ماخذ اور اثرات کا پتہ لگا لیتے ہیں، یہ افلاطونی تصوف کے ترک و دست برداری
اور جدید بالتصورات سے جو بیسویں صدی کے یورپی فلاسفہ سے لئے گئے ہیں، رومی
کی صوفیت کا امتزاج ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اقبال نے یہ راستہ قائم کی (جو یہ وہیم
شہر ابھینا کے الفاظ ہیں) یہ تھا کہ "ارتقائی حقیقت آخر میں۔ ایک ذات مطلق ہے
ایک اقتدار اعلیٰ رکھنے والا انا ہے۔ اب حسن ازلی کی حیثیت سے اسکو دریافت نہیں
کیا جا سکتا۔ افلاطون اور حافظ جیسے شعرا کو جو ایسا عقیدہ رکھتے تھے رد کر دیا گیا
ذات باری کو اب ایک ابدی مشیت کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا، اور حسن کو
اسکی معراج سے اتار کر ذات باری کی صفت کی حیثیت دیدی گئی۔ ایسی صفت جو
جمالیاتی اور اخلاقی دونوں قدروں کو حاوی ہے، ذات باری کے حسن کے بارے

اسکی وجہ ابتداء سے زور صرف ہونے لگا، دوسرے دور خیال میں بھی اقبال کا تصور
باری تھا" اقبال کا یہی دوسرا دور فکر تھا جس کا منظر عام پر آنا انکی نظموں کے تین مجموعوں
بانگ درا (اردو) اسرار خودی اور رموز بیخودی (فارسی) جب ہم دیکھتے ہیں تو جن
میں افلاطونی تصوف اور حافظ کی صوفیت کی خبر لی گئی اور انکو برا بھلا کہا گیا ہے
اقبال کی ذہنی ترقی کا ایک دوسرا دور تقریباً ۱۹۲۰ء سے انکی وفات
کی تاریخ ۱۹۳۸ء تک منتہی ہوتا ہے، پروفیسر شریف لکھتے ہیں کہ دوسرا دور
اگر عہد ترقی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے تو تیسرے دور کو عہد پختگی و استواری کہہ سکتے
ہیں، وہ کل اثرات قبول کر چکے ہیں جن کے قبول کرنے کی اجازت ان کا ذہن انکو
دے سکتا، انھوں نے اپنے افکار خاص طور کو ترکیب دینے کے لئے تو خاص تنظیم کر لیتے ہیں
اور اب انکو ایک جامع نظام میں ترتیب دے رہے ہیں، اس زمانے میں ان کے
فلسفہ کو صحیح طور پر فلسفہ تعمیر کہہ سکتے ہیں، خودی کی تعمیر سے متعلق تصور یہاں
بھی نمایاں ہے، لیکن تعمیر کا تصور زیادہ ہے، پروفیسر شریف نے اس آخری دور
میں اقبال کے فلسفیانہ تصورات پر لمبی بحث کی ہے انکی وسیع تحقیق یا اندر تمام
حد میں نہیں، بلکہ تصور باری کے متعلق شاعر کے خاص خیالات ہیں کے پروفیسر
صاحب فرماتے ہیں "برگساں کی طرح اقبال کے یہاں بھی کمال الفراریت تاہم کہ
ایک نامی کل کا جس کا کوئی حصہ علیحدہ رہ کر نمو نہیں حاصل کر سکتا، اور پھر اصرار
کرتے ہیں کہ اقبال کے مطابق برگساں کا یہ نظریہ صحیح ہے کہ تجربہ تام ہے باطنی

کے ساتھ متحرک ہونے، اور حال کے ساتھ لڑھکتے رہنے کا، لیکن وہ حقیقت کی غایانی خصوصیت کا انکار کرکے غلطی کا ارتکاب کرتے ہیں، اس بنیاد پر کہ مستقبل کے دروازے حقیقت کے سامنے وا رہنے چاہئیں" یہ اساسی "انا" منشا کے موافق ہی ہمارے شعور کا انحصار ہے اور نہ صرف ماضی کو سرپشت نہیں رکھتا، بلکہ آگے کی طرف حرکت بھی رکھتا ہے، وہ مستقبل کے ساتھ ایک منشا کا تعلق رکھتا ہے، منشا تمام ہر شعور میں آگے کی حرکت کا حقیقتہً یہ اسکے سوا اور کچھ نہیں، اس خیال کو ترتیب دینے کے بعد فاضل لکھنے والے نے اپنی مفصل بحث کو اس طور سے سمیٹا ہے، وہ لکھتے ہیں "یہ ہے آخری منزل میں اقبال کے تصور باری کا مختصر حال" یہی وہ آخری فلسفیانہ تصور ہے جسکی اقبال نے اپنی آٹھ تصنیفات میں وضاحت کی اور جو پیاپے سرعت کے ساتھ ۱۹۲۳ء اور ۱۹۳۶ء کے درمیان منظر عام پر آئیں"

ہم اقبال کے فلسفہ کی بحث کو پروفیسر شیرانی کی تنقید کی مشاہدات کی روشنی میں ختم کرونگا، پروفیسر صاحب نے اس موضوع پر کچھ بصیرت افروز صفحات کی ہے، اسکو تمام و کمال پڑھنے کی ضرورت ہے، ہم نے انہیں اسکے الفاظ میں اس کا اختصار اور خلاصہ کر دیا ہے، یہ واضح کر دیا گیا تھا اور اس مسئلہ پر زور صرف کرنیکی ضرورت ہے، اس لئے بالخصوص کہ اس موضوع پر غیر تنقیدی رائے کا انبار لگا ہوا ہے) کہ اقبال کے نام کے ساتھ صرف ایک منضبط نظام فلسفہ وابستہ نہیں، بلکہ خیال و فکر کے کم از کم تین مختلف نظام و اسکول ہیں جنکو انھوں

نے وقتاً فوقتاً متضاد اثرات کے ماتحت ترقی دیا، جسکو علی گڑھ کے فاضل پروفیسر
نے یوں پیش کیا ہے "ہندوستان میں ایم، اے، کی ڈگری کیلئے انکے (اقبال کے)
مغربی فلسفہ کے مطالعہ، اور انگلستان اور جرمنی میں مسلم فلسفہ پر انکی محققانہ تصنیف
نے عمومی حیثیت سے اقبال کے فلسفہ اور بالخصوص حقیقت باری کے مسئلہ کیلئے
زمین ہموار کی، اور انکی ابتدائی مذہبی تعلیم نے تخم افشانیاں کیں، جن کے ذریعہ
ایک حسین و جمیل پودا اگا، جسکی آخری تشکیل کے لیئے رومی، میک ٹیگارٹ، جیمس وارڈ
برگسان اور نطشے نے پرورش و پرداخت کی، دوسرے رخوں پر دوسروں کے اثرات
جو بھی ہوں لیکن موجودہ مسئلہ (یعنی اقبال کا تصور ذات باری) کے حل و عقدہ کے متعلق
اقبال کے خیال پر خاص طور سے وارڈ نے اثر ڈالا"

دوسرے فلسفیانہ خیال کے متعلق جسکو اقبال رد کرنے یا قبول کرنے پہلے
پروفیسر صاحب لکھتے ہیں "نطشے کے فلسفہ میں خدا کا تصور نہیں، ما فوق البشر کے
دل میں بسے ہوئے تصور نے اس کے تصور انتشار اجتماع و حقیقت کو بے معنی بنا ڈالا
برگسان کا تخلیقی نہج بہت دور تک شوپنہار کے غیر شعوری منشار سے ملتا جلتا ہے۔
دوسری طرف اقبال کی نگاہ میں حقیقت آخریہ خدا ہے بہ حیثیت شعوری اور ذاتی
میک ٹیگارٹ مسلسل زماں میں نہیں بلکہ ازل میں خودی کا مقدر و نتیجہ پاتا ہے
رومی اور اقبال میں بہت سی مشترک چیزیں ہیں، لیکن انکے (رومی) بہت سے
افکار کی تشریح، وجودی اصطلاحات میں کی جاسکتی ہے، پھر بھی وارڈ کا حال مختلف

ہے، اقبال پر اس کا اثر زیادہ تر ہے اس اثر کو سمجھنے کے لیے مسئلہ یہ ہے کہ ہمیں دونوں
کے نظریات میں مشترک عناصر کو دیکھنا ہوگا [illegible] پروفیسر شریف کی رائے
کے مطابق یہ نظر آئیگا کہ گو مشرقی مفکرین میں سے رومی [illegible] اور یورپی فلاسفہ
میں سے نطشے، اور برگساں سے کم و بیش دونوں ہی اقبال کے فلسفیانہ خیالات پر
اثر انداز ہوئے لیکن وہ برطانوی مفکرین جیسا کہ میک ٹیگرٹ اور جیمز وارڈ کے
زیادہ مرہون ہیں اور ان دونوں میں سے خصوصیت کے ساتھ وارڈ (مولود ۱۸۴۳ء
متوفی ۱۹۲۵ء) سے زیادہ مستفید ہوئے۔ وارڈ فلسفہ پر بعض اعلیٰ تعلیمی اور
توضیحی کتابوں کا مصنف ہے۔ ان میں دو مشہور ترین کتابیں
نیچریت یا لا ادریت (۱۸۹۹ء) اور غایات کی مملکت یا اکثریت وجود اور
خدا پرستی (۱۹۱۱ء)

پروفیسر شریف نے اقبال اور وارڈ کے نظریات کا موازنہ ذیل میں بہت
پورے طور پر نمایاں کیا ہے، دونوں کینٹ کے انداز میں خدا کے وجود کے متعلق تین
مشہور دلائل کو نامنظور کر دیتے ہیں، افلاطونیت اور مطلقیت (یہ عقیدہ کہ نجات
کے باب میں خدا مالک مطلق ہے) کا انکار کرتے، اور علم غیب کو ایک مقدر حقیقت
کا علم پیشین نہیں تسلیم کرتے، اور سلسلۂ زماں کا تصور خدا اور مکان دونوں کے
ساتھ وابستہ نہیں کرتے اور بالکل ٹھیک ایک ہی اسباب کے ماتحت دونوں
کثرت وجود اور خدا کے قائل ہیں، دونوں روحانی موحد ہیں، دونوں فرد کی تخلیقی آزادی

اور لازوالیت پر ایمان رکھتے ہیں، دونوں کیلئے عالمِ حواس ذوات کے تفاعل کے
سبب سے ہے۔ روح نے جسم کو اپنے مقاصد کی تکمیل کیلئے پیدا کیا اور سلسلہ وار زوال
ذہن کا محض ایک فعل ہے، دونوں کا ایک ساری بنیاد ادراک ساری ہستی ہیں،
خدا کو لامحدود شعوری، قادرِ مطلق اور عالم الغیب روح سمجھتے ہیں جو محدود داناؤں
میں محیط ہے، اور رہبر اور ارتکی ہے جس طرح ہر جسم انکی اجزا کو محیط ہے اور
ان سے پرے بھی، دونوں کے یہاں خدا ایک تخلیقی روح ہے جو آزاد
محدود داناؤں کو پیدا کرکے اپنی آزادی کی حد بندی کر دیتا ہے اور دونوں کے نزدیک
یہ داخلی حد بندی اسکی اپنی کامل آزادی کے منافی نہیں، دونوں کے نزدیک خدا اپنی
تخلیقی ترقی میں اول سے آخر تک کامل ہے، کیونکہ جو ترقی کمال میں ترقی ہو وہ نا
کمال کیلئے نہیں، دونوں کا دعویٰ ہے کہ خدا کی شخصیت محدود داناؤں کے ارادہ کے
ذریعہ کام کرتی ہے۔ دونوں کا عقیدہ ہے کہ عقل ایمان کیلئے ایک ضروری بنا کا ثبوت
پیش کرتی ہے۔ لیکن ایمان کو علم میں منتقل نہیں کر سکتی، دونوں تسلیم کرتے ہیں کہ خدا کا
اعتقاد رکھنا، انسانی علم کی حیثیت سے ایمان کا معاملہ ہے، گویا ایک عقلی ایمان کا
یہ کہ اعتقاد یا اس کے متعلق مکمل یقین عقل کے ذریعہ نہیں فراہم ہوتا بلکہ زندگی
کے ذریعہ، یہ کہ اس سے بلا واسطہ علاقہ محبت کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ اور
یہ کہ محض اس محبت ہی کے طفیل میں محدود ذوات کو بقا حاصل ہوتی ہے۔"
بلا شبہ پروفیسر شریف کے اس مقالہ لیکن بصیرت افروز بیان کی اقلیت کر سکے لئے

معذرت نہ چاہوں گا جس میں بہت خوبی کے ساتھ اقبال اور وارڈ کے فلسفیانہ نظریات کا موازنہ کیا گیا ہے وہ وارڈ جس نے (مقالہ نگار کی رائے کے مطابق) شاعر کے خیال پر عمیق اثر ڈالا،

اس کے بعد پروفیسر نکلسن پیرایۂ ذیل میں تصفیہ کرتے ہیں "ان ساری باتوں سے اقبال کا وارڈ سے متمتع ہونا ظاہر ہے، شاید پورے انصاف کے ساتھ انکو "وارڈ کا مرید" کہا جا سکتا ہے، لیکن یہ خیال کرنا غلط ہے کہ اقبال وارڈ کے تصور باری سے پورے نہیں جا ملتے، یقیناً وہ جاتے ہیں، اور وہ بھی ایک بہت اہم اعتبار سے، وارڈ خدا کو ازلی خیال کرتا ہے، لیکن وہ "ازل" کی وضاحت کرنے میں ناکام رہ جاتا ہے، خاصکر اسلیے کہ وہ زمان کا تصور "حیثیت" کا سلسلہ وار نہیں کر سکتا، اقبال، پیغمبر اسلام صلعم کی ایک حدیث سے جس میں زمان کو خدا بتایا گیا ہے کسی قدر ترمیم کے ساتھ برگساں کی خالص مدت کے نظریہ کو تسلیم کرتے ہیں، اور اس طور سے وہ خدا کی ازلیت کو واضح کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں، بلکہ حقیقت کی قوت محرکہ رکھنے والی صورت پر بھی زیادہ زور صرف کرتے ہیں ان کو کامیابی ہو جاتی ہے پھر اقبال کا تصور کمال وارڈ کی طرح نہیں، یہ جزوی طور پر برگسانی تصور ہے اور جزوی طور پر ان کا اپنا" تمام غیر جانبدار قارئین کو پروفیسر صاحب کے اس آخر نتیجہ سے اتفاق ہو گا کہ گو اقبال ایک بہت ہی اہم اعتبار سے اپنے استاد سے پرے چلے گئے، کچھ تو فرانسیسی فلسفی برگساں سے متاثر ہو کر اور کچھ اپنی ذہنی ترقی کے نتیجہ کے

طور پر، پھر بھی وہ خیال کی مملکت میں صحیح اور "بروارڈ کے چیلے" ہی کہے جا سکتے ہیں، اس حقیقت کی تردید نہیں ہو سکتی (پروفیسر شریف کی ناقابل اعتراض سند کی بنا پر) کہ دوسرے اور تیسرے مراحل میں اقبال کے فلسفیانہ تصورات پر رومی، نطشے، برگساں، میک ٹیگارٹ (مولود ۱۸۶۶ء متوفی ۱۹۲۵ء) کیمبرج میں فلسفہ کے لکچرار (۱۸۹۷ء-۱۹۲۳ء) اور "ماہیت موجودات" کے مصنف، اور زیادہ خصوصیت کے ساتھ وارڈ نے اثر ڈالا، اس حد تک کہ پروفیسر شریف انکو "وارڈ کا چیلہ" بنا لینے میں اپنے کو حق بجانب محسوس کرتے ہیں،

آخر میں پروفیسر شریف فلسفۂ اقبال کے مفصلہ ذیل منصفانہ اور غیر جانبدارانہ اندازہ کے ساتھ اپنی بصیرت افروز بحث کا اختتام کرتے ہیں "جب ہم لوگ وارڈ، برگساں اور اقبال کے طریقوں کا موازنہ کرتے ہیں، تو ہمیں نظر آتا ہے کہ اطالیہ کے جدید مثالیت پسندوں کی طرح، سب تینوں انفرادی تجربہ سے آغاز کرتے ہیں، اس کارروائی میں کوئی غلطی نظر نہیں آتی"، اس سے کہ ہم لوگ ساری چیزوں سے قبل اپنے ہی تجربہ پر یقین رکھتے ہیں، یہی بہترین طریق کار ہے گو جیسا کہ اقبال خود ہی خیال کرتے ہیں، یہی ایک صحیح طریق کار نہیں کہ "علت اولی" کی تلاش میں "تجربہ کو نقطۂ آغاز قرار دیں" پھر بھی ہمارے اس بہترین طریق مطالعہ میں ایک بڑا خطرہ ہے، یہ ہر شے پر تشبیہی حیثیت سے نظر ڈال کر چھپے ہوئے گڑھے میں گرنے کا خطرہ ہے، اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ وارڈ اور اقبال دونوں اس گڑھے میں گر گئے۔

اقبال کے فلسفیانہ تصورات اور انکی ترقی کا تذکرہ بالاختصار جیسا کہ پروفیسر شریف نے واضح کیا ہے، تجزیے کے طور پر تین امور کو حتمی طور سے منواتا ہے۔ اقبال نے اس افلاطونی اور صوفی کی حیثیت سے ابتدا کی جس کا نمونہ فارسی کے ایک بڑے شاعر حافظ ہیں، اس کے بعد انکے فلسفیانہ خیالات میں تغیر ہوا۔ ہرچند اس میں تکمیل تعمیر نہ ہوئی، اور وہ کیمبرج میں میک ٹیگرٹ، وارڈ، رومی، نطشے، برگساں اور نیٹشے میں وارڈ کے زیر اثر آئے، نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۹۰۸ء میں ہندوستان واپس آکر آزادی کے ساتھ اپنی نظموں کے تین مجموعوں میں جو ۱۹۱۵ء اور ۱۹۲۳ء کے درمیان شائع ہوئے وہ اپنے نظریات ظاہر کرنے لگے، جیسا کہ ان اثرات سے انکی تشکیل کی تھی، پھر آخری ایام میں "وارڈ کے حیلے" بجانے کی حیثیت سے وہ زیادہ سے زیادہ وارڈ کے زیر اثر آنے لگے، اور انکے اس زمانہ (۱۹۲۰ء تا ۱۹۳۸ء) کے نظریات نظموں کے آٹھ مجموعوں میں پائے جاتے ہیں جو اس اٹھارہ سال میں اشاعت پذیر ہوئے۔

فلسفۂ اقبال کے متعلق پروفیسر شریف کی وضاحت کے خلاصہ بالا میں جسکو از راہ لطف مقالہ نگار نے پڑھا، اور اپنے نظریات کے صحیح بیان کی حیثیت سے پسند کیا، اور جسمیں میں نے انکی ساری تجویزیں اور ترمیمیں بھی مرتب کردی ہیں اتنا کافی ہوا ہے کہ قاری اپنا آزادانہ فیصلہ اس پر مبنی کر سکتا ہے، یہ سمجھنا اسکا کام ہوا کہ آیا اقبال کے فلسفہ کو کسی معنی میں اصلی اور خلاقی حتی کہ اسکو پورا نظام کہہ سکتے ہیں جو ہربرٹ اسپنسر کی طرح ایک پورے منصوبہ کے ماتحت سوچا سمجھا ہوا ہے، یا یہ

ایک مجموعہ ہے خیال کے منتشر اجزا کا جو ہیئت سے ماخوذ ہے منطقی اور حسن کو شعری
نظام و اصول کے متضاد و اجزا متناسب ہیں اس کے ربط سے اتنا نہیں ہے لیکن جو اثر ہے ان
کثرت وجود میں ترکیب ملے ہوئے ہیں، منزل دیا گیا ہے، اور انجام کار ہر شے پر تنقیدی
حیثیت سے نظر ڈالی گئی ہے۔ اور اس نتیجے کے ساتھ کہ دانتے اور اقبال دونوں پر فلسفہ
شریعت کے الفاظ ہیں "چپ چاپ ہوئے گذشتہ، نہ رکھ گئے" یہ ہمارا کام نہیں کہ شعر فلسفہ
میں اضافہ کی حیثیت سے اقبال کی فکر کے تعمیری نظام کی قدر و قیمت کا اندازہ کریں
اور اس کا اندازہ لگاتے ہیں کیونکہ جیسا کہ اوپر ظاہر کر دیا گیا ہے ہمیں اقبال سے فلسفی
کی حیثیت سے زیادہ شاعری کی حیثیت سے واسطہ ہے لیکن فلسفہ اقبال کے
متعلق یہ فیصلہ تعین کی توضیح کے مقبول یا ناپسندیدہ کی صورت پڑھنے کے بعد قاری
آسانی کے ساتھ اپنی رائے قائم کر سکتا ہے کہ آیا شاعر کسی معنی میں بھی فلسفی
اور منطقی مفکر بھی تھا یا اس کے فلسفیانہ تصورات قدیم، متوسط، جدید مفکرین کے
منتشر تصورات کا مجموعہ تھے جن کو زیادہ سے زیادہ کیا گیا تھا۔ وہ مفکرین جو کہ
اسکے فلسفیانہ خیالات پر بنیادی طور سے اثر ڈالا، اور جسکو ذہنی طور پر وہ وقتاً فوقتاً
پیش نظر رکھتے تھے، میں اسکے بعد میں بحث کروں گا کہ شاعر کا فلسفہ بلکہ اسکے فلسفے اعلیٰ ترین کی
شاعری کیلئے ایک موافق موضوع کا ثابت ہونے مشرق اور مغرب دونوں جگہ اکثر بڑے
ادیب اور فلسفی شعرا ہیں، لیکن بحث کے اس حصہ پر جب ہم پہونچیں گے تو دیکھیں گے
کہ وہ پہلے شاعر اسکے بعد فلسفی، اقبال کا بھی یہی حال تھا، یا اسکے علاوہ ہم نظر میں رکھیں گے

استدراک

سنہا صاحب نے اقبال پر تنقیدی اندازہ لگانے میں شاعر کی تصنیفات کو پیش نظر رکھ کر آزادانہ تحقیق و کاوش کرنے کی بجائے، دوسروں کی فکر و احساس اندازہ، و پرکھ پر زیادہ زور صرف کیا ہے، بعض بعض پورے باب جو ہم موضوع سے متعلق ہیں انھوں نے دوسروں ہی سے اخذ کئے ہیں، اقبال کے فلسفہ پر جو کچھ انھوں نے لکھا ہے وہ پروفیسر شریف کے ایک مقالہ سے مستفاد ہے، ڈاکٹر سنہا نے ہر چند فلسفہ سے اپنی "سرسری واقفیت" کا اقرار کر کے اپنی ذمہ داری کا بار ہلکا کر لیا ہے، پھر بھی اس سرسری مطالعہ، و وقوف کی بنا پر انھوں نے جو ذاتی رائے دی ہے، اسکو بڑے زور اور یقین کے ساتھ لکھا ہے، حالانکہ پروفیسر شریف اور ان کے مقلد ہونے کی حیثیت سے ڈاکٹر سنہا دونوں نے اس باب میں جو کچھ لکھا ہے وہ نہ صرف اقبال پر ایک غیر ہمدردانہ تنقید ہے بلکہ فلسفہ کی "تاریخ" کے لحاظ سے بھی اس میں خامیاں پائی جاتی ہیں،

اسلامی فلسفہ کی تاریخ سے بحث کرتے ہوئے سنہا صاحب نے ڈاکٹر بوئیر کی کتاب کا تذکرہ کیا ہے، یہ کتاب جرمن میں لکھی گئی، انگریزی ترجمہ عام طور پر متداول ہے، یہ ایڈورڈ آر۔ جونس کی تراوش قلم کا نتیجہ ہے، جامعہ ملیہ نے اس کا ایک مبہم اور غیر واضح اردو ترجمہ بھی شائع کیا ہے، سنہا صاحب نے بڑے یقین اور سند کے ساتھ ڈاکٹر بوئیر کی یہ رائے نقل کی ہے کہ اول سے آخر تک عرب فلسفہ

نے کسی طبع زاد اور خلقی فلسفیانہ تصور کا دعوی نہیں کیا"۔ اگر ڈاکٹر بوئر کی یہ رائے سنہا صاحب کے نزدیک بہت زیادہ قابل اعتبار ہے، تو اس کے متعلق ان کا کیا خیال ہے، جو اسی کتاب میں ڈاکٹر بوئر نے ظاہر کی ہے "اہل ہند کی تحقیقات نے جو اکثر مقدس کتابوں کے ساتھ وابستہ اور سراسر مذہبی مقصد کے رخ پر ہے، یقیناً فارسی تصوف اور اسلامی تصوف پر بنیادی پر اثر ڈالا، لیکن قطعی طور پر فلسفہ ایک یونانی تصور ہے، اور ہمیں کوئی حق نہیں کہ مذاق زمانہ کے پاس میں ہرگز بیہودہ ہندوں کے طفلانہ خیالات" کی تفصیل میں غیر ضروری جگہ کا احاطہ کریں" ڈاکٹر بوئر نے نہ صرف چین، اور ایران کو نظر انداز کر دیا، بلکہ اہل ہند کے فلسفہ کو "طفلانہ تصورات" سے تعبیر کیا، کیا سنہا صاحب بوئر کی اس رائے سے بھی اتفاق کریں گے؟ بات یہ کہ "فلسفہ ما بعد الطبیعیہ کے اکثر مسائل، خالق، کائنات، زندگی، موت، غرض ہستی وغیرہ کے متعلق قرآن نے اپنے بنیادی نظریات پیش کر دیئے ہیں، اس لئے کوئی مسلم فلسفی ان سے انحراف نہیں کر سکتا تھا، اس کے علاوہ، فلسفہ طبیعیات، طب اور ریاضی کے متعلق مسلم محققین کے یہاں اختراعی قدریں اگر نہ ہوتیں تو اندلس بغداد، اور شام کے مسلم علما فارابی و ابن سینا، ابن رشد، ابن مسکویہ، غزالی، رازی کو یورپ کے محققین اتنی اہمیت کیوں دیتے؟

Dr. T. J. Doer History of Philosphy in Islam.

ابو علی ابن سینا تحصیل علوم جیسے طبیعات ، الٰہیات اور اسی طرح کے دوسرے شعبوں کی طرف مشغول ہوا ، اور اس نے فصوص الحکم اور اس کی شرحوں پر نظر ڈالی اور اللہ نے اس پر علوم کے دروازے کھول دیئے ، اس کے بعد وہ طب کی طرف راغب ہوا اور اس فن کی کتابوں پر غور و تامل کرنے لگا ، اور اس نے علاج کرنا شروع کیا حصول کے لئے نہیں ، بلکہ اخلاقی طور پر ، بہت ہی قلیل مدت میں اس کا علم اس فن میں اگلوں اور پچھلوں سے بڑھ گیا ، اور اس میں وہ یگانۂ روزگار اور بے مثل ہو گیا ،

فارابی کی ایک قابل اعزاز کتاب علوم کے شمار اور اس کے مقاصد کے متعلق ہے اس سے پہلے کسی نے ایسی کوئی کتاب نہ لکھی اور کسی کے یہاں اس مذہب کا پتہ نہیں اور کوئی طالب علم اس (کتاب) کی رہنمائی سے بے نیاز نہیں ہو سکتا

ایک مرتبہ سیف الدولہ کی شاہی مجلس میں موسیقی کا مظاہرہ ہو رہا تھا فارابی نے ارباب طرب کی فنی خامیاں بیان کیں ، سیف الدولہ نے کہا کہ کیا اس فن موسیقی سے تم واقف ہو ، فارابی نے جواب دیا ہاں ! پھر جیب سے ایک تھیلی نکالی اور اس کو کھولا ، اس سے بانسریاں نکالیں اور ان کو ترتیب دے کر بجانے لگا ، مجلس کے سارے لوگ ہنسنے لگے ، پھر اس نے اس کو کھول کر دوسری ترکیب سے جوڑا اور بجایا اب مجلس میں جو بھی تھا رونے لگا ، پھر اس نے اس کو جدا کیا اور ترکیب بدل ڈالی اور دوسری طرح سے بجانے لگا ، اب مجلس میں جو تھا سو گیا ، یہاں تک کہ دربان بھی ، ان کو سوتا ہوا چھوڑ کر وہ چلا گیا ، بیان کیا جاتا ہے کہ یہ آلۂ موسیقی [illegible]

کہتے ہیں اس نے ایجاد کیا تھا اور وہ پہلا شخص ہے جس نے اسکو اس ترکیب سے جوڑا تھا۔ اس کے علاوہ ہیئت، ریاضی، مناظر المرایا، تاریخ وغیرہ میں مسلمانوں کی اختراعات سے کس کو انکار ہو سکتا ہے۔

سنہا صاحب آگے چل کر فرماتے ہیں "یہ سمجھنا اس کا (قاری کا) کام ہے کہ آیا اقبال کے فلسفہ کو کسی معنی میں اصلی اور خلقی حتیٰ کہ اسکو پورا نظام بھی کہہ سکتے ہیں، جو ہربرٹ اسپنسر کی طرح ایک پورے منصوبہ کے ماتحت سوچا سمجھا ہوا ہو، یا یہ ایک مجموعہ ہے خیال کے منتشر سلسل کا، جو بہتیرے ماخذ سے مستفاد ہوا ہے اور جسکو مختلف نظاموں کے متضاد اثرات کے ماتحت جیسے کہ افلاطونیت سے لیکر خدا پرستانہ کثرت وجود تک سے ملے ہوئے ہیں ترقی دیا گیا ہے" یہ فلسفہ شعریت کا ہرگز وہ مفہوم نہیں جو ڈاکٹر سنہا نے سمجھا ہے، ڈاکٹر سنہا کو کیا معلوم نہیں کہ شاعر ہو یا فلسفی انسانی تصورات میں قدیم زمانے سے آج تک کوئی اصلی خلقی عنصر نہیں پایا جاتا، چراغ سے چراغ جلتا جا رہا ہے، البتہ ہر بڑے شاعر اور فلسفی نے قدیم تصورات میں نیا انداز، نیا روپ پیدا کیا، جدت پیدا کی، رنگ بھرا، آپ کسی بڑے سے بڑے شاعر کو لیجئے، اس کا خیال آپ اس کے کسی پیشرو میں ضرور پائیں گے، فلسفہ کا بھی یہی حال ہے، جرمن فلاسفہ: شوپنہار، نطشے، لیبنز اور مارکس، ہوں یا فرانسیسی مفکرین برگساں، ڈیکارٹ

۱ے وفیات الاعیان، جلد ۱، ذکر ابن سینا، اور الفارابی

یا برطانوی فلاسفہ لاک، ہولبس اور ہیوم آپ کے سب کے نظام فلسفہ میں کسی دوسرے فلسفی کا بنیادی تصور جاری ساری پائیں گے،

جرمن فلسفی شوپنہار کے نظام فلسفہ میں شاعری اور جمالیات کے امتزاج کے ساتھ میر تقی جیسا گہرا سوداوی رنگ سا پایا جاتا ہے، اس کے انداز میں بظاہر انفرادیت پائی جاتی ہے، لیکن وہ خود کیا کہتا ہے،

میں پہلے اڈیشن کے دیباچہ میں واضح کرچکا ہوں، کہ میرا فلسفہ کینٹ کے فلسفہ کی بنیاد پر ہے اور اس لئے اس کا پورا علم اسمیں مضمر ہے، کینٹ کی تعلیم ہر اس آدمی کے ذہن میں جس نے اس کو سمجھا ہے ایک بنیادی تغیر پیدا کر دیتی ہے یہ تغیر اتنا عظیم الشان ہوتا ہے، کہ اسکو ایک بیداری ذہنی تخلیق سے تعبیر کر سکتے ہیں، وہ ذہن جو جوانی ہی کی تازگی میں ہیگل کے لایعنی نظام فلسفہ سے دوچار ہو چکے ہیں، کس طرح کینٹ کے عمیق انکشافات کی پیروی اور ان کی صلاحیت رکھینگے [1]

یورپ میں کینٹ کے نظام فلسفہ کا اثر بہت گہرا ہے، خصوصیت کیساتھ انیسویں صدی کا سارا فلسفہ، کینٹ کے زیر اثر تھا، اور اس کی زوردار اختراعی قابلیت کا وقار اتنا عظیم الشان رہا ہے کہ مختلف مکتبہ خیال کے مفکرین بھی اسکی

---

[1] دیباچہ جلد اول (انگریزی اڈیشن)

1. The World as will and Idea :

تحریروں میں اپنی تعلیمات کی موافقت کے لیے مباحث تلاش کرتے ہیں" ۲ے

ایک دوسرا جرمنی فلسفی لیبنز (۱۶۴۶ء تا ۱۷۱۶ء) ایک ہمہ گیر علمی ذوق کا انسان تھا، وہ مساوی طور پر ماہر نفسیات بھی تھا، اور فاضل علمیات بھی (علمیات اس شعبۂ علم کو کہتے ہیں جو علم انسانی کے ذرائع و مواد سے بحث کرتا ہے) وہ علم الاحصاء کے انکشاف میں نیوٹن کا مدمقابل ہوا اور اپنے "جدید مقالہ" میں لاک کے مشہور "مقالہ" سے بڑھ گیا ہے، وہ ایک فاضل مورخ بھی تھا، اس نے خاندان "برنسوک" کی تاریخ لکھی، تو گبن نے بھی اسکی بے حد سرائیاں کیں، وہ ایک دور رس مدبر اور سیاست داں تھا جسکی یورپ کی متعدد طاقتور حکومتوں نے عزت کی، وہ ایک عظیم الشان فلسفی گزرا ہے، جو جدید جرمن خیالی فلسفہ کا بانی تھا، اور جو اس لائق ہے کہ وہ کینٹ کے ساتھ اس کا نام لیا جائے، پروفیسر ہیگسلے کے الفاظ میں جو یہ معنی ہیں وہ اول درجہ کا سائنسداں تھا، لیکن اسکے نظام فلسفہ کا ایک ایسا نقاد لکھتا ہے "لیبنز ڈیکارٹ کے مکانکی عقیدہ (جو کل ارتقا کو محض طبعی حرکت کا نتیجہ سمجھتا ہے) کو نہ کبھی نظرانداز کرتا ہے نہ مسترد کرتا ہے، اس کا ادعاء ہے کہ فطرت کی ہر شئے کی وضاحت "مکانکی عقیدہ" کے ماتحت کی

۲ے 2. The System of kant کی فرانسیسی کتاب کا
M. Disdauits انگریزی ترجمہ از اسمارٹ، آر، ای)

جا سکتی ہے، اس کے نظریہ میں علم ما بعد الطبیعیہ میں میکانکی عقیدہ سے تعلق نہیں بلکہ قوت پرستی (Dynamism فلسفہ کا ایک نظریہ ہے کہ مادہ اور روح دونوں فطری قوتوں کی حرکت سے پیدا ہوتے ہیں، اصل جوہر قوت ہی) کی وساطت سے ہے اس کی تکمیل ہے، ڈیکارٹ کے بعد فلسفہ کا خصوصی میلان آخرالذکر عقیدہ کی طرف ہو رہا ہے، اور اس کا خاص محرک لیبنز تھا[1]،

انگریز فلسفی لاک (۱۶۳۲ء تا ۱۷۰۴ء) حکومت میں اعلیٰ مناصب پر فائز ہوا، نیوٹن کو اس سے گہرا روحانی ربط تھا، لاک نے ملازمت سے سبکدوش ہو کر ۱۶۹۱ء میں ایسکس کے مقام اوٹس میں سکونت اختیار کر لی، تو نیوٹن اکثر وہاں جاتا، لیبنز اس کا معاصر تھا لیکن وہ اس سے اثر پذیر نہ ہوا، بلکہ اپنے مقالہ میں وہ اسے رد کرتا ہے، وہ خود معترف ہے کہ کتابوں کی بہ نسبت اس نے دوسروں کے ذریعہ زیادہ سیکھا، ڈیکارٹ کے مطالعہ نے اس کو فلسفیانہ تفکر کا مزہ دیا، وہ بیکن اور ہوبس کے افکار اور گاسنڈی کے نظریہ جوہر سے اثر پذیر ہوا، اپنے مقالہ کی ابتدا کرتے ہوئے جن الفاظ میں وہ اس کی تصنیف کی صورت حال بیان کرتا ہے، وہ ہیں کہ یہ تشا کی کتاب "تفہیم ادراک انسانی"

---

1. Leibniz : Discourse on Metaphysics.

2. Locke : S. Alexandar.

کے دیباچہ کی یاد دلاتے ہیں۔

مارکس کا فلسفہ اشتراکیت عہد حاضر کے فلسفیانہ رجحانات میں عملی اور نظری دونوں اعتبار سے اہم ترین ہے۔ اس فلسفہ نے بین الاقوامی سیاسیات میں جو انقلاب پیدا کر دیا ہے وہ دنیا کی نگاہ سے کبھی پوشیدہ نہیں۔ مارکس کے فلسفہ کی ہیئت ترکیبی میں ہیگل کے نظام فلسفہ کو سب سے زیادہ دخل ہے۔ لینن لکھتا ہے "مارکس اٹھارہویں صدی کی مادیت پر قائم نہ رہا بلکہ اس نے فلسفہ کو آگے بڑھایا۔ اس نے اسکو مسلم شدہ جرمن فلسفہ کے اکتسابات بالخصوص ہیگل کے نظام فلسفہ سے مالا مال کر دیا۔ ہیگل کے فلسفہ نے آگے چل کر فیورباخ کی مادیت کی تخلیق کی۔"[1]

ایم۔ این۔ رائے بھی لینن کی طرح یہی عقیدہ ظاہر کرتے ہیں۔ مارکس کے فلسفہ کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں "وہ (مارکس) جامع طور سے انسانی تصورات کی ترقی کی جانچ کرنے لگا۔ اس کوشش میں وہ پہلا رہنما نہ تھا بلکہ پہلی رہنمائی کا کام ہیگل نے انجام دے دیا تھا۔ ہیگل، کارل مارکس کا تصوری مرشد تھا۔"[2]

---

1. Historical developmeat of Materialism.
2. Twen teeth Century.

ہیگل نے مارکس جیسا انقلابی پیدا کر دیا لیکن شوپنہار اس کے فلسفہ کو لایعنی بتاتا ہے، وجہ یہ ہے کہ شوپنہار ذہنی ساخت اور طبعی رجحانات کے لحاظ سے "خیالی اور روحانی" تھا اسی لئے اس کے فلسفہ میں شاعرانہ حال پایا جاتا ہے وہ ہندو فلسفہ کا بھی بڑا معتقد تھا، اس کے برخلاف ہیگل اور مارکس پر مادیت چھائی ہوئی تھی، وہ تصوری سے زیادہ عملی تھے اور روح وخیال سے ان کو چنداں دلچسپی نہ تھی، اقبال بھی ہیگل کے منکر تھے، اسکی وجہ بھی انکی صوفیت تھی،

شواہد بالا سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر [illegible] فلسفی بھی اپنے پیشرو سے متاثر ہوا، اور اس کے نظام فلسفہ میں اپنے پیشرو کی فکر واحساس [illegible] ہماری [illegible] جب صورت حال یہ ہو تو پھر ڈاکٹر [illegible] کے نظام فلسفہ کو [illegible] فلسفیوں کا پیشرو اور پیشروؤں کے تصورات سے مستفاد [illegible] کیا ان کی اہمیت [illegible]، اقبال یہ مشرقی اور مغربی دونوں تصورات سے [illegible] اقبال کے تصور میں ایک طبعی نمو کی صورت [illegible] چنانچہ فلسفہ خودی پیش کیا، شاعر اور فلسفی کے ذہن میں متنوع تصورات کی [illegible] طبعی نمو سے جو خیالات پیدا ہوتے ہیں، انکو خلقی ہی کہا جاتا ہے، [illegible] کی ہو بہو تصویر نہیں ہوتے، بلکہ انہیں شاعر اور فلسفی اپنا تجربہ، اپنا مشاہدہ اور اپنا نظریہ اندازہ بھر دیتا ہے، اور پھر وہ ایک نئی چیز بن کر ہمارے سامنے آتے ہیں، ہم اقبال کے فلسفہ کو اس حیثیت سے خلقی ہی کہہ سکتے ہیں،

ڈاکٹر سنہا نے اقبال کو شاعر سے زیادہ فلسفی بتایا ہے (حالانکہ وہ ان کے فلسفہ کے قائل بھی نہیں) اور یہ تسلیم کرتے ہیں کہ مشرق اور مغرب دونوں جگہ تقریباً ہر بڑے ادب میں فلسفی شعرا ہیں، لیکن مبحث کے جب اس حصہ پر ہم پہونچیں گے، تو دیکھیں گے کہ پہلے وہ شاعر تھے، اسکے بعد فلسفی" نواب یار جنگ نے اپنے مقدمہ میں اس کا جواب دیا ہے "انسان کا فلسفہ بہ حیثیت انسان کے اسکی حقیقت کو بے نقاب کرتا ہے، شاعری صرف ایک ادائے بیان ہے" اسکے بعد آگے چلکر فرماتے ہیں "انکی (اقبال کی) شاعری انکے خیالات کی صرف زبان ہے، ہمیشہ آدمی پہلے آتا ہے، اس کے بعد اسکی زبان آتی ہے اس نقطہ نظر سے وہ شاعر سے زیادہ فلسفی تھے"

نواب یار جنگ نے ایک منطقیانہ استدلال سے کام لیکر سنہا صاحب کا رد کیا ہے، مگر وہ سنہا صاحب کی اس رائے کو مان لیتے ہیں کہ اقبال پر شعر سے زیادہ فلسفہ طاری تھا، حالانکہ ہمیں سنہا صاحب کی اس بنیادی رائے ہی سے اختلاف ہے رومی، دانتے، عراقی، درد، گوئٹے، ٹالسٹائی ان سب کی شاعری میں فلسفہ و تصوف کے امتزاج نے ایک مبدعانہ انداز پیدا کر دیا تھا، شاعری اپنی معراج کے زمانہ میں تصوف اور فلسفہ کا روپ اختیار کر لیتی ہے، رجحان اور ذوق کے لحاظ سے ہر فلسفی کا جداگانہ انداز رہا ہے، رومی شاعر تھے، لیکن ان پر فلسفہ اشراقی کا اتنا گہرا رنگ ہے کہ فلسفیانہ تصورات کے لحاظ سے ان کو نو افلاطونیوں میں امتیاز کرنا مشکل ہو جاتا ہے، رومی کے سارے سرمایہ شعر پر تصوف اور اشراقیت کا اتنا گہرا اثر ہے کہ سنہا صاحب

فلسفی ہونے کی حیثیت سے مشہور ہو گا
کی رائے کے مطابق وہ بھی اقبال کی طرح شاعر سے زیادہ فلسفی
ہو سکتے ہیں۔ حالانکہ یہ کوئی نقص نہیں مگر ان کے متعلق بھی ان کے نقاد نے لکھا ہے جس طرح
اقبال ایک شاعر فلسفی کی حیثیت سے اپنے ملک کے حوالی اور ما بعد الطبیعی مباحث کی
مخصوص نمائندگی کرتا ہے اسی خصوصی انداز سے ٹاگور (گوئٹے) فلسفی شاعر کی حیثیت
سے اپنے ملک قوم کی خدمت انجام دیتا ہے۔ دانتے کی ڈیوائن کامیڈی میں شاعر کے جذبات
حکیمانہ و صوفیانہ انداز کا پتہ دیتی ہے اور تصوف کے نقشے میں سرشار کیے۔ ان کی
شاعری ان کی صوفیت کی آئینہ دار ہے لیکن دنیا نے کبھی ان کو عیب میں نہ سمجھا لیکن اقبال کا
حال رومی اور عراقی سے جدا گانہ ہو دانتے کی طرح ان کی زندگی کے مختلف مراحل صاحب
نے جو رائے دی کہ اسرار خودی کو سلسلہ کے بیان کا بانگ درا میں کہیں نظمیں ایسی ہیں
جو ان کو فلسفی سے زیادہ شاعر کی حیثیت سے پیش کرتی ہیں۔ دانتے کی اس عہد کی شاعری
کے لیے جب وہ جنت میں عاشق تھا اور وہ بیاتریچا کی صورت میں موجود تھی لہٰذا
وہ اسرار فلسفی یا صوفی نہ تھا جس کا ثبوت اس نے لکھی تو وہ ایک فلسفی
اور ڈیوائن کامیڈی لکھی تو صوفی شاعر بن گیا۔ اور لوگ دنیا کے بڑے بڑے ادبا
میں ایسے شعرا موجود ہیں جو شاعر سے زیادہ فلسفی تھے، اور یہ کوئی عیب کی بات
نہیں دوسرے اقبال پر یہ تنقید لاگو نہیں ہوگی چونکہ ان کی شاعری
کے بہت سے اجزا پر فلسفہ یا تصوف کا غلبہ نہیں پایا جاتا۔
یہاں تک تو اقبال کے فلسفہ پر ... صاحب کی آرا کا جواب تھا

اس کے بعد ہم شریف صاحب کے نظریات پیش کرتے ہیں، انھوں نے اقبال کے فلسفیانہ تصورات پر جو کچھ تحریر کیا ہے، اس میں واقفیت کی سطح پائی جاتی ہے، انھوں نے اپنے مطالعۂ فلسفہ کو زبردستی اقبال کی شاعری پر منطبق کرنے کی کوشش کی ہے، شریف صاحب نے اقبال کے فلسفیانہ تصورات کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے، ایک دور تو وہ تھا جبکہ اقبال خدا کو افلاطونی تصور کے تحت ایک حسنِ ازلی تسلیم کرتے تھے، جو تمام موجودات سے جدا اور ماورا ہستی رکھتا ہے لیکن اس میں پیوستہ اور نمایاں بھی ہے، اس کا زمانہ ۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۸ء تک ہے، دوسرے دور کو ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۰ء تک منتہی بتاتے ہیں، اس عہد میں انھوں نے رومی، میک ٹیگارٹ، اور وارڈ کی تقلید کی اور خدا پرستانہ تصورات کے قائل ہو گئے، تیسرا دور ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۸ء تک ختم ہوتا ہے، اس دور میں اقبال کے فلسفہ کو فلسفۂ تغیر کہہ سکتے ہیں، وہ برگساں اور نطشے سے متاثر ہوئے لیکن حقیقتاً وارڈ کے "چیلے" تھے،

پروفیسر شریف نے اقبال کے فلسفہ پر بحث کرتے ہوئے جو رائیں دی ہیں، وہ زیادہ تر افسانوی انداز کی حامل ہیں، انھیں روحِ استدلال مفقود ہے، وہ علی الرغم اپنے ظنون و تخمینات پیش کرتے جاتے ہیں، لیکن ثبوت میں اقبال کی کوئی عبارت، ان کا کوئی کلام، کوئی شعر پیش نہیں کرتے، ضرورت تھی کہ اپنے نظریات کی تصدیق و ثبوت میں ہر دور کے کلام سے وہ استدلال

کرتے، لیکن ایسا کہیں نہیں، پروفیسر شریف کی تحلیلوں میں اسمیں ایک تفصیلی کردار نگاری، یا صناعانہ تزئین و تجمیل نظر آتی ہے،

اقبال نے 'ضرب کلیم' میں برگساں کی تفلسیہ کو بری نگاہ سے دیکھا ہے، اسی طرح 'جاوید نامہ' میں نطشے کے متعلق وہ لکھتے ہیں ''یورپ میں نطشے کی حالت ایسی تھی جیسے کوئی رہرو طریقت ہو اور اسکو کوئی مرشد نہ ملے، نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ''راہ صواب'' تک نہ پہونچ سکا، گمراہ ہو کر رہ گیا'' پیام مشرق میں بھی انھوں نے اس کے متعلق کہا تھا،

آنکہ برطرح حرم بتخانہ ساخت ۔ قلب او مومن دماغش کافر است

یہاں اقبال اور پروفیسر شریف کے بیان میں تضاد ہے اقبال کے فلسفہ کے متعلق خود اقبال کی شہادت زیادہ قابل وثوق ہے یا شریف صاحب کی، اس کا فیصلہ ناظرین کریں،

اقبال کے فلسفیانہ تصورات کے مدارج کے متعلق جو کچھ شریف صاحب نے لکھا ہے اس میں کوئی ارتقائی کیفیت نہیں، اقبال نے نہ تو افلاطون کے مطالعہ کے بعد کبھی خدا کا تصور کیا اور نہ میک ٹیگارٹ کا ''چیلہ'' ہونے کی حیثیت سے وہ تصور باری سے متاثر ہوئے اس باب میں ان کا تصور خالص اسلامی تھا، ہاں اپنے رہبر طریق، رومی کے اثر سے وہ اشراقی عقیدہ کے ماتحت وحدت فی الکثرت کے قائل تھے،

اسلام کی بنیادی تعلیم توحید ہے، اس مسئلہ پر قرآن مجید نے مختلف پیرایوں میں روشنی ڈالی ہے پیغمبر اسلام صلعم نے فرمایا کہ سورۂ اخلاص نصف قرآن ہے، یہ ایک بہت مختصر سی سورہ ہے، اس میں تعلیم دی گئی ہے کہ اللہ ایک ہے وہ بے نیاز ہے نہ وہ کسی کو جنتا ہے، اور نہ اسکو کسی نے جنا، اور نہ اسکی وحدانیت میں اس کا کوئی مقابل ہے،، اسلام کی تعلیم کا سارا مدار اسی بنیاد پر قائم ہے، قرآن نے اس وحدت کے پیغام کو مختلف اسالیب سے نوع انسان تک پہونچایا، اس نے ساری کائنات کا خالق ایک اللہ کو بتایا، حیات و موت، ترقی و تنزل، عزت و ذلت سب اسی کے قبضہ و اختیار میں ثابت کیا ہے، فرمایا افرأیتم ما تمنون ءانتم تخلقونہ ام نحن الخالقون ۱؎ پھر خدا کی کامل وحدانیت کا یقین دلانے اور ساری کائنات سے اسکو اعلیٰ اور ارفع سمجھنے کے لیے اس طرح سمجھایا، ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذالک لمن یشاء ومن یشرک باللہ فقد افتریٰ اثما عظیما ۲؎ (النساء) اسی تعلیم و توحید کے لیے یہ اعتقاد دلایا، ما یفتح اللہ للناس من رحمۃ فلا ممسک لہا وما یمسک فلا مرسل لہ ۳؎

۱؎ اچھا پھر یہ بتلاؤ جو منی تم پہونچاتے ہو اس کو تم آدمی بناتے ہو یا ہم بنانے والے ہیں۔ (واقعہ)

۲؎ اللہ نہیں معاف کریگا اگر اس کے ساتھ شریک کیا جائے، اور اسکے علاوہ گناہوں کو معاف کردیگا۔

ابدہ وہو العزیز الحکیم[۳۵]۔ قرآن کی تعلیم کے مطابق خدا اپنی ذات کے اعتبار سے واحد ہے اور ساری کائنات اور اس کے حرکات و انقلابات سب اسی کے قبضہ و اقتدار، حکم و مشیت کے تابع ہیں۔ اسی لیے اسلام نے اپنے دائرہ میں آنے کے لئے سب سے پہلی شہادت لا الہ الا اللہ مقرر کیا۔ اس کلمہ کے حقائق و محاسن، اسکی گہرائیوں اور وسعتوں کے سلسلہ میں محدثین و فقہاء نے بھی کاوشیں کیں اور اسلامی فلاسفہ اور صوفیہ نے بھی یہاں تک کہ نحاۃ (گرامر کے عالموں) نے بھی اس پر بحث اور مدلل تحقیقیں کیں[۳۶]۔

اسلامی توحید نے تصور باری کا مسئلہ [illegible] اور معینیت کے ساتھ حل کر دیا ہے اور ہر مسلم کا فرض ہے کہ وہ ذات باری کے متعلق یہی اعتقاد رکھے۔ دنیا کے دوسرے

---

۳۵ اللہ جو رحمت لوگوں کے لیے کھول دے اس کو کوئی بند کرنے والا نہیں اور جس کو بند کر دے سو اس کے بعد کوئی اس کو جاری کرنے والا نہیں اور وہی غالب حکمت والا ہے۔ (فاطر)

۳۶ ابراہیم الکردی المدنی کی کتاب [illegible] و علی تحقیق [illegible] ملا علی قاری کی تحقیق لا الہ الا اللہ [illegible] کتا [illegible] اور علی [illegible] لا الہ الا اللہ [illegible] حدیث [illegible] کی ہیں۔ [illegible]

مذاہب اور قوموں سے اسلام کا واسطہ ہوا، تو اسلام کے اندر فلسفہ، تصوف، اور مختلف سیاسی، اجتماعی اور ذہنی سرچشموں کے ذریعہ اسلام کی داخلی زندگی میں بھی تصور باری کے متعلق اختلافات پیدا ہوئے، لیکن ایسے ادوار کی گمراہی اور بطلان بالکل صریحی ہے، اور ہر سچا مسلمان ہر مسئلہ کے حق و باطل پہلوؤں میں آسانی سے تمیز کر سکتا ہے۔

سطور بالا میں اسلام کے تصور باری کے متعلق قرآن مجید کی مختصر سی تعلیم پیش کی گئی ہے اسکو وضاحت کے ساتھ علمی انداز میں سمجھنے کے لئے ہم ایک ایسے جامع انسان کی تحریر پیش کرتے ہیں جو بیک وقت اسلامیات کا عالم تبحر، مفسر، محدث اور فقیہہ بھی تھا، اور ایک صوفی، فلسفی اور نحوی بھی۔ یہ امام غزالی کی ذات ہے جو پانچویں صدی ہجری میں گذرے ہیں، امام غزالی نے تصور باری کے متعلق حسب ذیل بحث کی ہے،

معرفت وجود یعنی خدا کی ہستی کی پہچان، یہ اس بات سے ظاہر ہے کہ عالم حادث ہے، اور حادث کے لئے کسی سبب کی ضرورت ہے،

اللہ قدیم اور ازلی ہے، اس کے وجود سے پہلے کوئی شئے نہ تھی، وہ ہر شئے سے پہلے ہے،

[illegible] ہر شئے سے [illegible]

[illegible]

اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے جس کے لئے مکان کی ضرورت ہے۔
بلکہ وہ مناسبت مکانی سے بلند اور پاک ہے، اور اسکی دلیل یہ ہے
کہ ہر جوہر کے لئے مکان کی ضرورت ہے۔ اور وہ اس سے خصوصیت
رکھتا ہے۔ اس میں وہ ساکن ہوگا یا متحرک۔ وہ حرکت و سکون سے
خالی نہیں ہو سکتا، اور یہ دونوں حادث ہیں اور جو حوادث سے
پاک نہیں وہ خود حادث ہے۔

اسکی ذات جسمانی نہیں ہے۔

اور نہ وہ عرض ہے جو جسم کی بدولت ایک مقام پر قائم ہو
وہ جہات سے پاک ہے۔

اللہ تعالیٰ عرش پر ہے، اس معنی میں جسمیں اللہ نے "استواء"
کا مفہوم کہا ہے۔

وہ صورت اور مقدار سے پاک ہے

اللہ واحد ہے اس کا کوئی شریک نہیں ہے[1]

اسلام کا حقیقی تصور باری یہی ہے جسکو قرآن نے پیش کیا، اور جسکی وضاحت
امام غزالی نے کی، اب اگر نطشے کے "فوق البشر" اور ڈارون کی کثرت وجود، کا

---

[1] الاحیاء العلوم الدینیہ، مطبوعہ مصر، جلد اول، ص ۹۴، ۹۶

کوئی قایل ہے تو وہ صحیح اسلامی اعتقاد سے بیگانہ کہا جائیگا اقبال کی تصنیفات ہمیں بتاتی ہیں کہ وہ اسلام کے سچے اور پر جوش پیرو تھے، اس لئے نتیجہ نکلتا ہے کہ پروفیسر شریف کی یہ ساری کاوش کا وش خامہ فرسائی، اقبال کے فلسفہ کی تنقیح اور پرکھ نہیں بلکہ خود پروفیسر شریف کے مطالعہ فلسفہ کے طور پر ان کی خیال آرائی اور نا صواب انتخاب ہے۔

رومی جس طرح سنائی اور عطار کے تتبع کا اعتراف کرتے ہیں، اسی طرح اقبال نے رومی کی رہبری کا اقرار کیا ہے، انھوں نے اسرار خودی، پیام مشرق، ضرب کلیم اور جاوید نامہ میں رومی کے ساتھ جس عقیدت اور احترام کا اظہار کیا ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ پروفیسر شریف کی اصطلاح کے مطابق "وارڈ کے چیلے" نہیں تھے بلکہ "رومی کے مرید" تھے، رومی کے اشراقی انداز نے اقبال کو مسحور کر لیا تھا برگساں، نطشے، اور ہیگل کے وہ کھلم کھلا منکر ہیں،

کانٹ، لاک، برگساں، شوپنہار، نطشے، ہیگل کی فکر و عقاید کے متعلق اقبال نے "پیام مشرق" میں بھی اپنی رائیں دی ہیں لیکن انکی آخری رائیں جو ضرب کلیم و جاوید نامہ میں ہیں منضبط ہیں، زیادہ قابل لحاظ ہیں، ضرب کلیم میں برگساں کے متعلق لکھتے ہیں

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا ۔۔۔ زناری برگساں نہ ہوتا

اسی کتاب میں وہ ہیگل کا صدف گہر سے خالی بتاتے ہیں نطشے کے متعلق "پیام مشرق" اور "جاوید نامہ" میں انکی بصیرت افروز تنقیدیں موجود ہیں، پیام مشرق میں بھی اقبال نے "جلال و ہیگل" کا موازنہ کیا ہے،

می کشودم شبے بہ ناخن فکر | عقدہ ہائے حکیم المانی
آنکہ اندیشہ اش برہنہ نمود | ابدی را ز کسوت آنی
پیش عرض خیال او گیتی | خجل آمد ز تنگ دامانی
چو بہ دریائے او فرو رفتم | کشتی عقل گشت طوفانی
خواب بر من دمید افسونے | چشم بستم ز باقی و فانی
نگہ شوق تیز تر گردید | چہرہ بنمود پیر یزدانی
آفتابے کہ از تجلی او | افق روم و شام نورانی
شعلہ اش در جہاں تیرہ نمود | بہ بیاباں چراغ رہبانی
معنی از حرف او ہمی روید | صفت لالہ ہائے نعمانی
گفت با من چہ خفتہ برخیز | بہ سراب سفینہ می رانی
بہ خرد راہ عشق می پوئی | بہ چراغ آفتاب می جوئی

اسرار خودی، ضرب کلیم اور جاوید نامہ کی طرح یہاں بھی اقبال نے رومی کی رہبری کا اعتراف کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں "ایک شب میں ہیگل کی گتھیاں سلجھا رہا تھا، لیکن جیوں جیوں میں ڈوب کر اس کا مطالعہ کرتا تھا میری عقل کا سفینہ طوفانی ہو رہا تھا، مجھے نیند آگئی، خواب میں میں نے ایک بزرگ کو دیکھا۔ آپ کے چہرہ کی چمک سے روم و شام کے افق روشن ہو رہے تھے۔ انھوں نے فرمایا کہ تو سو گیا ہے، عقل پر بھروسہ کر کے تو سراب پر کشتی چلانے کی کوشش کرتا ہے۔"

عقل کے بل بوتے پر عشق کا بسط کرنا چاہتا ہے، آفتاب کا پتہ لگانا چاہتا ہے چراغ کے ذریعہ"

اس لئے یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں کہ اسلامی توحید اور رومی کی صوفیت اور اشراقیت کے علاوہ کسی دوسرے مکتبۂ خیال نے انکی ذہنی تربیت کی ہے، ذیل میں ڈاکٹر نکلسن نے رومی کے صوفیانہ افکار کا فلسفۂ اشراقی سے موازنہ کیا ہے:

"یقین کے ساتھ صوفیانہ تعلیم کے ماخذ کا پتہ لگانے کے لئے ہمارے پاس موجود معلومات کافی نہیں، یہ کوشش بہرحال ناقابلِ حل مشکلات پیدا کریگی، دو عقائد کی مشابہت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ایک دوسرے کی پیداوار ہے، دونوں مسائل سبب کے نتائج ہو سکتے ہیں جہاں ربط و تعلق کا یقین ہے وہاں ابھی یہ دکھانا نا ممکن ہے انہیں مقدم کون ہے اور موخر کون! اس کے علاوہ چونکہ صوفیانہ روح کے عارف بنیادی طور پر یکساں ہیں جب تک ان کا ظہور دل میں ہے ہر ایک ہر ایک کے مخصوص ماحول اور مذہب کے اثر سے جیسے تعلیمات بنا ہی کے لئے وہ مربوط ہوتا ہے ضروری تغیر و تبدل نہ ہوا ہو تو ہم مختلف زمانوں میں دنیا کی دور دراز سرزمینوں میں ایک ساری صحیح اصول کو مختلف طریقوں سے منضبط دیکھکر تعجب نہیں کرینگے میں جلال الدین (رومی) اور فلاطینوس کی خاص تعلیمات کے ذریعہ اس یکسانیت کی توضیح کرنے کی راہ دونگا، گو مشرق میں فلاطینوس کا نام غیر معروف رہا ہے، اس کے جانشین اسکے فلسفہ کو منظر عام پر لائے، اور اس نے ارسطو کی کتابوں کی شرحوں کے ذریعہ مائل مشرقی نظام پر

بے انتہا اثر ڈالا، ظہور ہا بلکہ اسکی مخصوص صورت جو تصوف میں نمایاں ہے، اگر ہم غلطی نہیں کر رہے ہیں، تو اشراقی ہی ٹکسال سے لیگئی ہے، صوفیانہ علوم ما بعد الطبیعہ جو قدرتی طور پر مخیلہ کا راز غور و فکر کی پیداوار ہیں، وہ اسی سانچے میں ڈھالے ہوئے ہیں، جسکو اسکندریہ نے اس عہد کی یاس انگیز ضعیف الاعتقادی اور دینی ارادہ ولولہ کو آسودہ کرنے کیلئے موافق و مناسب سمجھا، یہ مشابہت جو عملی اخلاق میں پھیلی ہوئی اگر اگر قطعی مختلف پیرایہ میں چھپی نہ ہوتی تو اور زیادہ حیرت زا ہوتی، فلاطینوس جو کچھ اختصار اور جامعیت کے ساتھ صاف صاف کہتا ہے، جلال الدین اسکو مبہم کنایوں میں ادا کرتے ہیں، وہ اشیاء کا اظہار کرتے ہیں لیکن کبھی ان کا نام نہیں لیتے، یہ اشارہ کیا جا چکا ہے کہ جلال الدین اخلاقی پہلو سے اپنے موضوع تک پہونچتے ہیں اور کو منطقیانہ اور مربوط توضیح کے وہ دعویدار نہیں پھر بھی اپنی مختصر ما بعد الطبیعاتی الٰہیات میں وہ اس قدر خیال پسند مبہم اور پیچیدہ ہیں کہ یونانی اور عربی فلسفہ سے انکی واقفیت کی گہرائی کا صحیح اندازہ نہیں لگایا جاسکتا، پھر بھی اگر ہم عام طور سے امداد لیں جو صوفی مصنفوں اور شارحوں نے بہم پہونچائی ہے، ان پر اسرار بیانات کی تشریح کریں، تو فلسفۂ اشراقی کے مقاصد ذیل تک میں کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہ جاتی جسکو جلال الدین نے اپنے انداز میں اپنی مثنوی اور دیوان کے قارئین کے سامنے پیش نہ کر دیا ہو، فلاطینوس کی غرض ہے ذات باری کے ساتھ کامل اتحاد (وصل) پیدا کرنا، وہ عالم مادی کے اوپر ما فوق الطبیعی حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے

دکھاتا ہے، (الف) وہ تعلق جو دونوں کے درمیان ہے، (ب) وہ ذرایع جن کے
ماتحت مادی کو مابعد الطبیعی تک رسائی ہو،

(الف) تسلسل، فلسفہ اشراقی کا اصولی قول ہے، خدا اور انسان، روح اور مادہ
کے درمیان کوئی ناقابل عبور خلیج حایل نہیں، وہ ایک ہی سلسلہ کی ادنیٰ و آخریں کڑیاں
ہیں، اس طور سے فلاطینوس یہ پیام دیتا ہے -

(۱) توحید مطلق (Absolute Unity) ساری ہستی کی
اصل، ایک خیال اعلیٰ، ایک خیر اعلیٰ، ایک حسن اعلیٰ، بلکہ یہ تمام چیزوں سے بلند و برتر
یہ ناقابل تصور ہے، اسلئے ناقابل بیان بھی، اسکو صرف نفی ہی میں بیان کیا جا سکتا ہے۔

"توحید مطلق" کے لئے تصوف میں "قدم" کا لفظ ہے، جلال الدین کے یہاں
اس اعلیٰ فرضیہ کو ظاہر کرنے کے لئے کوئی مخصوص اصطلاح نہیں، ہستی مطلق کے لئے
انکے یہاں عام مجازی محاورے ہیں، سمندر، روشنی، عشق، شراب، حسن اور صدق،

(۲) عقل کل: (Universal Mind) یہ واحد کا
سب سے بڑا نتیجہ، جو ازل سے اسکے ارادہ میں رہا ہے، یہ واحد سے کمتر ہے، کیونکہ خیال سے
شرک پیدا ہوتا ہے یہ تصورات کا گھر ہے، اور عالم مظہر کا نقش اولین،

عقل کل کی یہ اصطلاح جلال الدین کے یہاں موجود ہے، وہ اسکو مثنوی میں
"روح اول" بھی بتاتے ہیں، "واحد" کے ان تصورات کو رومی "اعیان علمیہ" کہتے ہیں
اور عالم مظہر میں ان کا صدور ہوتا ہے، تو انکو "اعیان ثابتہ" کہا جاتا ہے،

(۳) جانِ کل: ( ) یہ عقلِ کل سے پیدا ہوئی اور اس میں اور عالمِ محسوسات میں ربط پیدا کرتی ہے، یہ ایک دہری خصوصیت رکھتی ہے، آسمان کے ستارہ زہرہ کی طرح یہ "عقلِ کل" سے کسبِ نور کرتی اور اسکے ذریعہ خطۂ ادنیٰ (دنیا والوں) کو منور کرتی ہے؛

یہ خطۂ ادنیٰ مادی دنیا ہے، مادہ نام ہے صورت کی غیر موجودگی، محض نقص اور عدم کا، وہ بذاتِ خود کچھ نہیں، پھر بھی وہ ساری اشیاء کا آئینہ ہے، یہ شر بھی ہے کیونکہ یہ خیر سے بالکل محروم ہے۔ شر کے متعلق فلاطینوس کے نظریات جیسے [illegible] جلال الدین کے نظریات سے ملتے جلتے ہیں، اب ہم یہ سوال کر سکتے ہیں کہ واحد کی ذاتی خلوت سے کثرت کیوں پیدا ہوتی ہے؟ فلاطینوس جواب دیتا ہے کہ ہر کامل شے اپنا دوسرا پیدا کرنے کی خواہش ہوتی ہے، واحد لیکن غیر متحرک اور غیر ناقص رہتا ہے، اسکے جوہر میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، بلکہ اسکی ذات سے ضیاء پیدا ہوتی ہے اور اسکا نور کا سوا [illegible] کرتا ہے، روشنی کے اس سے جو روشنی جاری رہتی ہے یا آفتاب کی تنویر سے جو فضا کو منور کر دیتی ہے۔

خورشید برفت چو گشت پیدا ذرات دو کون شد ہویدا
ہر رخ تو چو سایہ افگند
زاں سایہ پدید گشت اشیا

اس طرح سے ساری اشیاء میں خدا کا رنگ پایا جاتا ہے، ان مناسبت سے

جس حد تک ان کو مبدا الوہیت سے قربت ہوتی ہے۔ سب کی کوشش ہے کہ اس وحدت سے ملیں، جس کے بغیر وہ اپنا وجود قائم نہیں رکھ سکتے۔ اور کائنات کی تخلیق اسی کشاکش سے ہوئی۔

آسماں گرد عشق می گردد بہر عشق است گنبد دوار

(ب) روح اپنی قدیم (اصلی) حالت میں ارواح سے تعلق رکھتی ہے۔ وہ ازل سے کل معقول (جس کا ادراک حواس کے ذریعہ نہیں، بلکہ علم کے ذریعہ ہو) کی سرحدوں کو عبور کر کے مادہ کی مملکت میں داخل ہوتی ہے۔ اس کا نزول اسکے ارادہ کے ماتحت نہیں بلکہ ایک حقیقی ضرورت کی اطاعت میں اس نے ایسا کیا۔ اپنی تخلیق کے لحاظ سے وہ فطرت کا ایک جزو ہے روحانی ہونے کی حیثیت سے وہ اب بھی تجلی عالم میں اپنا قدم جمائے ہوئے ہے۔ وہ نیچے گر گئی لیکن اس طرح سے نہیں کہ اس کی تلافی نہ ہو سکے۔ وہ قدیم بلندی سامنے موجود ہے۔ اس کی طرف مراجعت کرنا انسانی فطرت کی خصوصی خاصیت ہے۔

چونکہ روح کا عالم کبریائی سے ناپاک اثر کے باعث ہے، نتیجہ نکلتا ہے کہ جب یہ رشتہ ٹوٹ جائیگا تو پھر وہ کامل ہو جائیگی، وہ شہوات نفسانی اور روحی تقصیرات سے اور ہر عنصر الوہیت جیسا کہ ہے اس سے خود کو ایک صاف کر کے اس فردوس کو حاصل کر سکتی ہے جسکو ارتقائی طور پر اس نے کھو دیا ہے۔ پھر بھی یہ عالم محسوسات روحانی عالم کے لئے ایک پل کا کام دے سکتا ہے اور یہی

حسن وجمال کا عشق بھی ایک مقام پر ترین التہاب پیدا کر سکتا ہے چونکہ عشق نام ہے خیر وجمال کے اشتیاق کا، روح اوپر چڑھنے والے زینوں کے سلاسل کے ذریعہ اپنے وطن کی طرف سفر کرتی ہے، ہبوط کی طرح، صعود کے بھی زینے ہیں، تصوف میں اسی کو "مقامات" سے تعبیر کرتے ہیں، آخر میں وہ غیر شعوری مدہوشی کے اس "مقام" پر پہنچتی ہے جو ادراک وعلم سے درے ہے، جہاں شاہد ومشہود با لا امتیاز نہیں، جہاں طالب مطلوب سے، اور عاشق، معشوق سے مل کر ایک ہو جاتا ہے، وہ اپنی انسانیت کا چولا بدل کر "خدا میں مل جاتی ہے"[1]

---

(1) R. A. Nicholson : Selected poems from the Diwan Shams Tabriz

اقبال کا سیاسی پس منظر

آخری دو تو ابواب میں اقبال کے مذہبی اور فلسفیانہ پس منظر سے بحث کرنے کے بعد یہ بھی ایسا ہی اچھا ہوگا کہ سیاسی نظریات پر بھی نظر ڈال لی جائے، جو اقبال کی شاعری کو محیط ہیں، تاکہ تبصرہ مناسب طور پر مکمل ہو جائے، یہاں بھی انکے فلسفیانہ تصورات کی طرح ایک ممتاز ہندوستانی مسلمان فاضل غلام سرور کی رہنمائی سے ہم استفادہ کر رہے ہیں، انھوں نے ایک عالمانہ اور بصیرت افروز مقالہ بہ عنوان "اقبال کی شاعری کی بعض صورتیں" ایس، پی، شاہ کی یادگار میں کی جلد کے لئے لکھا جسکو اہلیہ شاہ نے ترتیب دیکر ۱۹۴۲ء میں شائع کیا، اقبال کی شاعری پر تبصرہ کے دوران میں جس کا حوالہ اس کتاب میں ادھر اُدھر دیا گیا ہے۔ سرور صاحب نے شاعر کے سیاسی فلسفہ پر بحث کی ہے۔ اور چونکہ یہ ایک مستند توضیح ہے، میں بلا تکلف انکی بعض نمایاں عبارتیں، ناظرین کے سامنے پیش کرتا ہوں، اور بعض تنقیدیں کرکے جو سلسلۂ بیان میں وارد ہوئیں، خود کو مطمئن کر لیتا ہوں۔ غلام سرور لکھتے ہیں:

"سیاسیات عمل کا ایک خاص میدان ہے، اسلئے اقبال کو اس سے بڑا انہماک تھا جیسے جیسے وہ زندگی کا مرحلہ طے کرتے گئے وہ اپنے ذاتی تجربہ کی روشنی میں، سیاسی نظریوں کی جانچ اور پھر دوبارہ جانچ کرتے رہے اور آہستہ آہستہ انھوں نے انکو اس منصوبہ کے ساتھ ہم آہنگ بنایا جسکی وہ آخر تک تبلیغ کرتے رہے، یہ منصوبہ تمام

جابر سیاسی نظاموں کو رد کرتا اور تمام اسلامی نظام مدنی کی حمایت کرتا ہے جس نے حکمران کو مادی اور روحانی دونوں اقتدار بخشا۔ اقبال نے اپنے مخصوص پیرایہ میں شہنشاہیت، جمہوریت، بالشویت، قومیت پر نظر ڈالی اور آخر پر اس طرز حکومت کی حمایت میں سب کو رد کر دیا۔ دوسرے الفاظ میں اقبال کا میلان اسلامی نظام سلطنت کی طرف رجعت پسندانہ تھا اور یہ نظام اس سے جو عرصہ دراز قبل خود اسلامی دنیا سے معدوم ہو چکا تھا۔ اقبال کے خیال میں آج کی دنیا کے بہت سے پیچیدہ حالات کے موافق تھا۔"

"ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کے اتحاد کو جغرافی حدود سے آزاد ہونا چاہیئے" اور اس کے اندر مسٹر [illegible] صاحب اقبال کے فلسفہ سیاسیات کے شارح کی حیثیت سے لکھتے ہیں: "ایک مسلم قوم سے دوسری مسلم قوم کے درمیان کوئی امتیاز نہ ہونا چاہیئے" بہرحال مجھے اقبال کے ان نظریات پر زیادہ تفصیل سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ مسٹر [illegible] صاحب نے خود آج ان پر تبصرہ اور [illegible] [illegible] [illegible] حقیقت یہ ہے کہ [illegible] ان کا تاریخ فرقہ پرستی اور اتحاد اسلامی کی [illegible] تھا کہ اس نظام کی [illegible] حقیقت سے کم ہو چکی [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

ان کے نظریات کے پیچھے کونسا منشا تھا بلکہ دیکھنا یہ ہے کہ یہ عناصر ہیں یہ کہاں تک قابل عمل ہے، حکومت کے سارے نظاموں کو ترک کرکے انھوں نے اسلامی طرز حکومت کی طرف رجعت کی، جس کے ماتحت حکمراں کو مادی طاقت کے ساتھ روحانی اقتدار بھی حاصل ہوتا ہے۔"

اقبال کے نظریہ کی وضاحت کرکے سرور صاحب اس طرح شاعر کے سیاسی خیالات پر تنقید کرتے ہیں "جب دونوں نے باہم متضاد راستے اختیار کر لیے، تو دنیا والوں کی نزاع اور المناک سعی کی قیمت پر دونوں کو یعنی مادی اور روحانی اقتدار کو کیوں یکجا کرنے کی یہ تقریباً ناممکن سی ہے کہ ہم ایک ہزار برس سے زیادہ پیچھے مڑ جائیں اور ایک ایسے نظام کو زندہ کریں جس کا کبھی زمانہ تھا، اور جس کو نکال پھینکا گیا ہے۔ چاہے [illegible] سے زیادہ مدت تک باقی رہ گیا تھا [illegible] سوال کا تعلق ہے [illegible] عمل کیا جاسکتا ہے اور وہ اصول [illegible] قدیم اسلامی طرز حکومت کی [illegible] اپنے [illegible] سے اثر [illegible] نہیں ہو سکتے [illegible] نہیں [illegible] اقبال کی شخصیت [illegible] زیادہ قابل [illegible] لیکن [illegible] [illegible] [illegible]

تھا) دینے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا"

یہ امکانی سے زیادہ مثالی ہے، ان کی طرح کا بڑا مفکر، قدیم اسلامی حالات کے فرط محبت میں یہ حقیقت بھول جاتا ہے کہ مفتوح قومیں آسانی کے ساتھ اپنی ہما نفسیات کو واگذاشت نہیں کر سکتیں، جو دباؤ اور ظلم کے اندر ابھرتی رہتی ہے زمانۂ بعید کے انحطاط، کاہلی، اور خرابی سے، بے مثال پاکیزگی عمل کے حالات کی طرف مراجعت کرنا اعجازی دنیا کا کارنامہ ہے، یہ انسانی امکان کے حدود کی چیز نہیں، بعض کارناموں میں ہم یقیناً ان سے بلند ہیں، انکی خوبی و پاکی کا اپنا معیار تھا جو صرف انہیں کے زمانہ میں حاصل ہو سکتا تھا، نئی نسل کو اپنی نجات کیلئے جدید طریقوں پر عمل کرنا ہے"

اقتباسات بالا پیش کرنے کے لئے مجھے معذرت خواہی کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ انگریزی میں قرآن (مجید) کے ایک مترجم، فلسفہ قرآن، اور تاریخ اسلام کے مصنف اور اقبال کے ایک مداح کی تراوش قلم کا نتیجہ ہیں، اس لئے قدرتی طور پر ان (اقتباسات) کا مناسب وزن ہے۔ اور اسی نتیجہ کے طور پر اقبال کی سیاسی تعلیمات کے متعلق سرور صاحب کی بحث اسی نتیجہ پر پہونچالی ہے جس طرح شاعر کے فلسفیانہ نظریات کی بحث، یعنی بیہودا اور غیر مدلل، حقیقتہً اس کے سوا یہ دوسرا ہو بھی نہیں سکتا تھا، کیونکہ نظام فلسفہ یا سیاسیات صرف ذہنی حلقۂ انسانیت کو اپیل کرتا ہے، اگر یہ اس آزاد ذہن کی پیداوار ہے جو جمے ہوئے معتقدات میں جکڑا نہ

جو اقبال ایسا ذہن نہیں رکھتے تھے، اسوجہ سے کہ قدیم اسلامی طرز حکومت سے ان کو شدت کے ساتھ وابستگی تھی، جیسا کہ انکے شارح سرور صاحب نے صاف گوئی کے ساتھ تسلیم کیا ہے، اقبال ہی کی طرح بین طور پر اسی نظریہ کے حامی ڈاکٹر عزیز احمد، قدیم اسلامی طرز حکومت کا تصور ان الفاظ میں اپنے ایک مقالہ "اسلامی طرز حکومت اور جدید سیاسی نظریہ" کے سلسلہ میں ظاہر کرتے ہیں "اسلام ایک جمہوریت، جنتا کی حکومت، جنتا کیلئے اور جنتا کے ذریعہ نہیں ہے یہ نوع انسانی کی تکمیل کیلئے خدا کے نائبوں کے ذریعہ خدا کی حکومت ہے، ملت اور امیر ذمہ دار ہیں کہ خدا کی حکومت خدا کی کتاب اور پیغمبر صلعم کی احادیث کے مطابق قائم کریں، اس طرح سے قانون الٰہیہ کا اقتدار اسلامی طرز حکومت کے بنیادی مسائل میں سے ہے اور امیر و ملت کے ارکان کو اپنی رہبری کیلئے شریعت کا مطیع رہنا ہوگا، اسکو یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ اللہ کا حکم اور منشا ہے، سطور بالا سے یہ ظاہر ہے کہ اسلام کا نظام حکومت مغربی ممالک کی جمہوریت کی طرح نہیں ہے، جہاں کوئی قانون اکثریت کی دلی خواہش کے مطابق نافذ کیا جاسکے، اسمیں تغیر ہو یا ترمیم، اسلام میں صرف اللہ کی حکومت ہوتی ہے اور اسی کا قانون جاری ہوتا ہے"

توضیح بالا کی صحت تسلیم کرتے ہوئے ایک بے لاگ ناقد آسانی کے ساتھ محسوس کریگا جیسا کہ سرور صاحب نے کہا کہ "اقبال کی سیاسی تعلیمات دنیا کے سامنے ایک دوسرا بوٹوپیا، جو امکانی سے زیادہ مثالی ہے، پیش کرنے سے زیادہ حیثیت

نہیں رکھتے اور یہ کہ نئی نسل کو اپنی نجات کے لیے نئے طریقوں پر عمل پیرا ہونیکی ضرورت ہے" یہ ایک سبق ہے جس کا احساس معلوم ہوتا ہے اقبال کو نہ تھا، کیونکہ وہ ایک شاعر تھے، یا مغالطہ مفکر یا نزہت یافتہ سیاستدان نہ تھے اسلئے وہ یہ سمجھنے سے قاصر رہ گئے کہ اسلام کی تاریخ میں خواہ ایک ہی بار قلیل عرصہ کیلئے "ہی" مسلم ریاستوں کی سیاسی جتھا بندی کا وجود ہی نہیں، آیا اس کا کبھی وجود ہوگا یہ ابھی تک ڈانواڈول ہے، اس کے برخلاف بہ ظاہر ہے کہ اس نظام کے ماتحت جسے اقبال نے پیش کیا ہے، ہندوستان کی طرز حکومت کا مسئلہ لاینحل رہ جاتا ہے۔ اس کو جانے دیجیئے خود مسلم ممالک میں قوت عملی اثرات اور رجحانات کا دھارا کھلم کھلا لادینی قومی حکومت" کی طرف مڑ رہا ہے اور بجائے مادی اور روحانی طاقت کے جو قدیم اسلامی طرز حکومت کی ایک اچھی چیز ہے قابل تعریف طریقہ سے اس طرف مڑ چکا ہے "مصطفیٰ کمال" کی ذہانت کی بدولت سالہا سال ہوئے ترکی ایک لادینی ریاست بن چکا ہے، اور وہاں حکومت کا کوئی مذہب نہیں، دوسرے اسلامی ممالک بھی مثلاً مصر، ایران کھلم کھلا اسی رخ پر جھکے جا رہے ہیں، پھر بھی اسلامی دنیا کی ریاست کا یہ بودا (سیاسی تصور) اقبال کی طبع شاعرانہ میں الہامی کیفیت پیدا کرتا رہا، تو پھر تعجب کی کونسی بات ہے، اگر یہ ان لوگوں کے قلوب میں کوئی ولولہ نہ پیدا کر سکا جو صحیح طور پر اشیا کا ادراک کرتے اور جو آج کی دنیا میں صورت حال کی صحیح داخلیت کو پرکھتے ہیں، کسی شخص کو اس امر واقعہ سے تعجب میں آنیکی ضرورت نہیں کہ سرور صاحب اور دوسرے ناقدانہ ذہن رکھنے

والے لوگوں کی طرح ڈاکٹر عبداللطیف بھی اسی نتیجہ پر پہونچے "کہ ماضی کی طرف مسلمانوں کی مراجعت، کیلئے شاعر کا سیاسی مطمح نظر جا بجا تمدن کی ترقی پذیر درجہ سے شکراجائیگا" لیکن یہ ساری تشبیہات اور تمثیلیں اقبال کو تکلف نہیں پہونچاتیں، اور اس لئے وہ اپنی نظموں کے پڑھنے والے کے اذہان کی رہنمائی کے لئے انکو واضح کرنے کیلئے توجہ نہیں دیتے،

اس سوال پر غور کرنے کے لئے عرب ریاستوں کی لیگ کے معاہدہ نامہ کے متن کا مطالعہ بہت زیادہ بصیرت افروز اور معنی خیز ثابت ہوگا، لیگ کے دستور کے پورے متن سے جس پر ۲۲ مارچ ۱۹۴۵ء میں بمقام قاہرہ دستخط واظاہر ہوتا ہے کہ مخصوص دستخط کنندگان میں شامی اور لبنانی جمہوریتیں، انگلش، آر، انچ، شاہزادہ شرق اردن) اور عراق، سعودی عرب، مصر اور یمن کے سلاطین تھے، دستور کا تمہیدی بیان اس طرح شروع ہوتا ہے،

"اس مذہبی رشتہ کو استوار کرنے کی خواہش کی بنا پر جو عرب ریاستوں کو وابستہ کئے ہے، اور ان روابط کو جوان ریاستوں کی حکمرانی اور خود مختاری پر مبنی ہیں مستحکم اور پختہ کرنے کے لئے سخت آرزومند ہو کر انکی کوششوں کو سارے عرب ممالک کی مشترکہ فلاح، کی طرف رہنمائی کرنے، انکی حالت کی ترقی، انکے مستقبل کی ضمانت، انکی آرزوؤں کے حصول، اور بالعموم عرب ممالک میں عوام الناس کی خواہشات کی تعمیل کے لئے (دستاویز کے دستخط کنندگان نے) اس مقصد کے لئے ایک معاہدہ کرنے کا فیصلہ کیا ہے، اور اپنے بالا رالمہاموں (یا وکلائے مطلق) کو نامزد

کر دیا ہے جنھوں نے اچھی اور مناسب صورت میں وکالت نامہ کا جائزہ لیا اور پہچان
کر لیا ہے، اور فیصلہ ذیل ضابطہ کو مان لیا ہے، معاہدہ نامہ کے بائیس شرائط میں سے
میں صرف دو شرطوں کے متن کا اقتباس پیش کرونگا جو واضح طور پر لیگ کے اغراض و
مقاصد ظاہر کرتے ہیں۔ سات عرب ریاستیں جنھوں نے لیگ کے دستور کو تسلیم کرتے
ہوئے اس معاہدہ نامہ پر دستخط کیا: مصر، سعودی عرب، شرق اردن، شام، لبنان
عراق اور فلسطین پر مشتمل تھیں۔ فلسطینی نمائندہ نے اپنی ریاست کی طرف سے دستخط کیا
اس دستور کی ایک نقل امام یحیی والی یمن کو بھیج دی گئی، چونکہ اس ریاست کی طرف
سے کانفرنس میں کوئی نمائندہ نہ تھا تاکہ وہ بھی اگر مائل ہوں لیگ میں شرکت کریں،
جو بحیثیت مجموعی عرب ریاستوں کی بہت بڑی تعداد جن کا شمار سات تک ہوتا ہے،
معاہدہ نامہ پر دستخط کیا، اور لیگ کے دستور کو مان لیا،

عرب لیگ معاہدہ نامہ کی دو شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) عرب ریاستوں کی لیگ، آزاد عرب ریاستوں سے مشتمل ہے جنھوں نے
معاہدہ نامہ پر دستخط ثبت کیا ہے، ہر آزاد عرب ریاست لیگ کا رکن بن سکتی ہے،

(۲) لیگ کا مقصد یہ ہے کہ ساری ممبر ریاستوں کو ایک دوسرے سے
قریب کر دے، انکی سیاسی حرکت و عمل میں ہم آہنگی اور ان میں دوستانہ تقویت
کا احساس پیدا کرے، انکی آزادی اور سلطنت کے تحفظ اور عمومی طور پر انکے مفاد کے
لیئے اور ان سارے سوالات کے لئے جو عرب ممالک اور ان کے مفاد سے متعلق

ہیں، انتظام کے طریق کار اور ہر ریاست میں حالات کے متداول ہونے کے لحاظ سے یہ (معاہدہ نامہ) یہ بھی مدنظر رکھنے کا یقین دلاتا ہے، کہ ممبر ریاستوں کے درمیان مفصلہ ذیل امور میں قریبی ربط و ہم آہنگی رہیگی،

(الف) اقتصادی اور مالیاتی حالات: جو تجارت، تبادلہ محصول درآمد سکہ، زراعت، اور صنعت وغیرہ پر مشتمل ہونگے،

(ب) مواصلات: جو ریلوے، سڑک، ہوائی جہاز، بحری جہاز رانی، ڈاک اور تار وغیرہ کو محیط ہوگا۔

(ج) تہذیبی معاملات

(د) سوالات متعلقہ قومیت، پاسپورٹ، پروانہ راہداری کی تصدیق، سرکاری فیصلہ کی تعمیل، تحویل مجرمین۔

(ر) فلاح عمرانی،

(س) صحت عامہ

یہ بین الاقوامی دستاویز بہت زیادہ معنی خیز ہے، جو کچھ اسمیں درج ہے اس اعتبار سے بھی اور جو نہیں ہے اس لحاظ سے بھی، سب سے پہلے فروگذاشتوں کو لیجئے، یہ تعجب انگیز ہے کہ مذہب سے متعلق مطلق کسی چیز کا حتی کہ سکو دور کا بھی واسطہ ہو، اسلام، یا مسلم یا بین اسلام یا اسی طرح کی اصطلاحات کا اسمیں تذکرہ نہیں، یہ فروگذاشت بالکل نمایاں ہے، اس دستاویز کے ذریعہ عرب بولنے

والی ریاستیں اپنے مستقبل کا مقابلہ کرنے کے لئے متحد ہوئی ہیں، کوئی مذہبی امتیازی ترکیب خاص کلمہ یا نعرہ نہیں پایا جاتا اور نہ کسی مذہبی قائد نے اس کی تحریک چلائی یا اس کو نقصان پہونچایا۔ بلکہ اس کے برخلاف اسکی ریڑھ کی ہڈی وحدت وطن یا نسلی اتحاد اور مشترک لسانی یکانگت سے ہوئی۔ اس معاہدہ نامہ کو ہندوستان کے بعض مسلم رہنماؤں نے ایک نامبارک اقدام یورپی نظریہ قومیت کی تخلیق سے تعبیر کیا، یہ بیان (اگر عرب ریاستوں کی لیگ کے معاہدہ نامہ پر بر سبیل تنقید دیا گیا ہو تو) بالکل صحیح ہے کیونکہ یہ کھلم کھلا یوروپین نظریہ قومیت کی پیداوار ہے، اس حیثیت سے یہ چیز ان تمام باتوں کی تائید کرتی ہے جو ہم نے اس کتاب میں ہندوستان سے باہر بہتیری مسلم ریاستوں اور مسلم ممالک کے سیاسی زوال کے مسائل کے متعلق کہا ہے، عرب ریاستوں کی لیگ نہ تو اسلام کے نظریہ ریاست پر مبنی ہے اور نہ اس سے اسکو فیض پہونچا ہے، اور نہ آپس میں اسلامی احساس کی کارفرمائیاں ہیں نہ مشترک مذہب نہیں بلکہ بین طور پر مشترک نسل، زبان کے عنصر و تاثر پر مبنی ہے، یہی وجہ ہے کہ ترکی، ایران، افغانستان، اور بعض دوسری مسلم ریاستیں ایشیا اور افریقہ دونوں کی جو نہ تو نسلاً عرب ہیں اور نہ انکی بول چال عربی ہے، لیگ سے اسکے دستور کے تین کے واضح شرائط کے ماتحت مخصوص طور پر علیحدہ رکھی گئی ہیں۔

اس لئے میں بحث وجدال کے ذریعہ کر لیگ کا قیام ہی پورا پورا ثبوت ہے اس کا جو کچھ ہم نے اس کتاب میں اسلام کے سیاسی تصورات اور نصب العین کے

متعلق (جس کی اقبال نے تفسیر و وضاحت کی تھی) کہا ہے، کہ یہ خود مسلم ممالک کی جدید ریاستوں کی حرکت و عمل کے ناموافق ہیں، ہندوستان جیسے ملک کے باب میں تو کچھ کہا ہی نہیں جا سکتا جب یہ خیال کیا جاتا ہے، کہ اقبال قومی بنیاد پر ریاستوں کے تخیل کے سخت مخالف تھے، اور ایک مسلم وفاقی مملکت، یا گروہ بندی پر ایمان رکھتے تھے، تو عرب ریاستوں کی لیگ کی تعبیر ان کے ان نظریوں کی جو انھوں نے اپنی نظموں میں ظاہر کیا، ایک غمناک تشریح ہے، ان کی مخالف قومی نظموں میں سے صرف ایک کو دہرائیے "جدید بتوں میں سب سے بڑا بت وطن یا مادر وطن کا بت ہے لیکن وہ قبا جو اس کی آرائش کرتا ہے، مذہب (اسلام) کا کفن ہے اس بت کے خط و خال سے بالکل نئی تہذیب کا عکس پڑ رہا ہے جو ہیئت اجتماعیہ کی اسلامی تشکیل کے لئے تباہ کن ہے"، اس زوردار شعر پر ختم کرتے ہیں "مسلمانو: اس بت (قومی حب الوطنی) کو خاک میں ملا دو" اور پھر بھی ابھی شاعر کی وفات کو سات سال بھی نہیں گزرے تھے کہ عرب ریاستوں کی لیگ کے معاہدہ نامہ کا وجود ہوا، جو مبنی تھا قومی اور لادینی ریاستوں کے تصور پر، اور اس کو اس نظری نصب العین سے کوئی سروکار نہ رہا جو عرب میں قدیم خلافت کے زمانہ میں نمایاں تھا اور جس فکر و تصور کو اقبال اپنی نظموں میں اس تن دہی کے ساتھ نشوونما دیتے اور اس کی کفالت کرتے رہے"

اتحاد عرب کی تعمیر پر لکھتے ہوئے ایک بہت ہی باخبر اخبار نویس

(مسٹر فرینک اڈیرٹین) اپنے خیال کا یوں اظہار کرتا ہے "نسلی ہم رنگی کے ایک زبردست احساس اور تاریخی صف بندی نے عرب ریاستوں کو ایک سلک میں منظم کر دیا ہے، نسلی اخوت کا احساس مستقل طور پر بڑھ رہا تھا اور عرب قومیت تیزی سے ابھر گئی" ٹھیک یہی بحث ہے جو ہم نے اس باب میں اٹھائی ہے یعنی یہ کہ عرب اتحاد ایک نسلی یکسانیت کا نتیجہ ہے، نہ کہ مذہبی مشابہت کا۔ ہندوستان کے متعلق علی گڑھ کے پروفیسر محمد حبیب ایک مقالہ "ہندی اسلامی تحریک سے قومیت کی طرف" کے زیر عنوان سہ ماہی "انڈیا کوارٹرلی" بابت اپریل ۱۹۴۵ء میں اس موضوع پر اپنا خیال یوں ظاہر کرتے ہیں "یہاں تک کہ مسلمانان ہند محسوس کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی بین الاقوامی خلافت کا زمانہ گزر چکا، اور یہ کہ ہندوستان میں یا اور کہیں اسلام مقامی، قومی اور شاہانہ ریاست میں ظہور پذیر رہیگا۔ ایک مسلمان جو ابھی تک خلافت پہ یقین رکھتا ہے، ایک ذہنی مریض کی حیثیت سے محسوب ہوگا۔ ایک طرح سے قومیات اتنا ہی قدیم ہے جتنا خود تمدن کیونکہ انسان اپنی قسمت کے ہاتھوں، اپنی سرزمین سے وابستہ ہے، اس سرزمین سے جسمیں وہ زراعت کرتا ہے، وہ سرزمین جس کا محصول ادا کرتا ہے، وہ سرزمین جسمیں وہ لوٹ کر جاتا ہے"

اس قضیہ پہ جرح و تعدیل کرنا بیکار ہے جسکو پروفیسر حبیب جیسے مسلم دنیا کی سیاسی طاقتوں کے دھارا کے باخبر شاہد نے پیش کیا ہے، یہ کہ عربوں کی تحریک اغراض و مقاصد کے لحاظ سے بالکل غیر مذہبی اور خالص لادینی ہے

ایک دوسرے بیان سے پایہ ثبوت کو پہونچتا ہے، جو ستمبر ۱۹۴۵ء میں عطیہ صاحب نے دیا ہے جو لندن میں عرب لیگ دفتر کے ذمہ دار ہیں "یقیناً عرب ممالک کے مسلمان ہندوستانی مسلمانوں سے ایک روحانی رشتہ رکھتے ہیں، لیکن اس کا مفہوم یہ نہیں کہ پاکستان یا پین اسلامی تحریک میں انکی کوئی حمایت بھی کی جا سکتی ہے، ہم لوگ عرب دنیا میں مشرق قریب، اور مشرق وسطیٰ کے ممالک اور ہندوستان کی ایک گروہ بندی کے تصور سے گہری دلچسپی رکھتے ہیں، جیسا کہ اگست ۱۹۴۲ء کے کانگریس کی تجویز میں منضبط ہے، ہم لوگوں کو مہاتما گاندھی، پنڈت جواہر لال نہرو اور مولانا ابوالکلام آزاد کے تصورات سے فیضان حاصل ہوا، اور ہم لوگوں کو گہرے طور پر قلق لگا ہوا ہے، کہ زنداں سے اپنی رہائی کے بعد گروہ لوگ پہلے سے ہی اہم ہندوستانی مسائل میں مشغول ہوں، وقتیکہ لکھ کر عربوں کی انتہائی آرزوں سے متعلق غیر مبہم حمایت کا اظہار کریں گے، ہم لوگ اس اخوت پسندانہ دوستی کو فراموش نہیں کر سکتے" انھوں نے اضافہ کیا "ہمیں گہرا افسوس ہے کہ مسلم لیگی حلقوں میں بعض بیانات اور ذاتی خطوط کو توڑ مروڑ کر معنی پہنایا گیا ہے جن سے پاکستان کے متعلق عرب لیگ کی حمایت کا مفہوم پیدا ہوتا ہے، اس بارہ میں میں زور دونگا کہ عرب استخلاص کی تحریک نہ تو مذہبی نوعیت رکھتی ہے اور نہ یہ کوئی مسلم تحریک ہے، یہ اپنے تصور کے لحاظ سے غیر فرقہ وارانہ اور لادینی ہے، اس میں مسلم بھی ہیں اور عیسائی بھی، سب کے سب عرب دنیا کے پلیٹ فارم پر متحد ہیں"

اس بحث کے سلسلہ میں جو اس باب میں اٹھائی گئی ہے، رام عطیہ کے اعلان سے زیادہ کوئی دوسری چیز نتیجہ خیز نہیں، ہوسکتی کوئی قوم عربوں سے زیادہ اسلامی مسائل روایات کی پابند نہیں، جو کہ ایک قدرتی امر ہے کیونکہ نبی صلعم نے انہیں کے درمیان اس مذہب کی تبلیغ کی جو انھوں نے قائم کیا، مگر انھوں (عربوں) نے سیاسی اور اقتصادی اغراض کے لئے اب سراسر غیر مذہبی اور خالص لادینی بنیاد پر اپنے کو منظم کیا، کو ایک ایسا واقعہ ہے جسکے معنی وہ بھی مناسب طور سے سمجھ سکتا ہے جو دوڑ رہا ہو۔

استدراک

میک ڈاوگل کے نزدیک نفسیات تمام معاشرتی علوم کی بنیاد ہے، اس کے نزدیک وہ لوگ غلطی پر ہیں، جو اخلاق و مذہب، قانون و آرٹ، معاشیات و سیاسیات پر لکھیں، اور نفسیات کی بنیادی اہمیت سے انکار کریں، یا اس کو نظرانداز کردیں جس طرح نفسیات معاشرتی علوم کا سنگ بنیاد ہے اسی طرح سیاسیات کا دائرہ اثر و نفوذ ان تمام معاشرتی علوم پر جاری و ساری رہتا ہے، سیاسیات کی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ انسانی زندگی کے ان سارے عمرانی و مدنی پہلوؤں پر سیاست کا گہرا اثر ہے، اس لئے سیاست صرف اس اجتماعی علم کا نام نہیں جو زمین کی خاص حدود کے اندر داخلی طور پر انسانی زندگی کے امن و سکون، معاشرتی فوز و فلاح، اور مالی نظم و نسق کا کام انجام دے، (در خارجی طور پر غیر اقوام

اور ممالک سے دوستانہ بین المملکتی معاہدات اور تجارتی شرائط کی پابندی ہو بلکہ اسکے فرائض بہت زیادہ وسیع ہیں،

قدیم ادبیات میں ملوکیت اور معاشرے کے نقطۂ نظر سے سیاست کی بھی تعریف کی گئی ہے۔ راعی و رعایا کے تعلقات، فرمان روائی اور فرماں برداری، عدل و انصاف، جود و کرم سیاست کے اہم مفروضات سمجھے جاتے تھے ابن عبد ربہ نے ارسطو، وآر دشیر، امیر معاویہ، عبد الملک، ولید و منصور کے جو اقوال نقل کئے ہیں، ان سے صرف ملوکیت کی نفسیات، اسکی قدروں، اور بادشاہوں کی مخصوص اداؤں کا اندازہ ہوتا ہے، انسان کی جمہوری زندگی، اس کے معاشی پہلو، اور عوامی مفاد کی تشریحیں، قدیم سیاسی ادب میں کم ملتی ہیں۔ اس کی وجہ انسان کے نظام زندگی کا تغیر ہے، انسان پہلے ملوکیت کا حامی تھا، اور اسی نقطۂ نظر سے سوچتا تھا، اب جمہوریت کا دور ہے، اسلئے انسان کا زاویۂ فکر بھی بدل گیا، سیاست کی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ انسانی زندگی کے ان پہلوؤں پر جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے، سوچنے والوں کی دو جماعتیں ہوئی ہیں، ایک جماعت تو ان افراد پر مشتمل رہی ہے، جن کے ذہن و زبان میں ہم آہنگی نہیں، جنکے [illegible] بیان میں بعد المشرقین پایا جاتا ہے جو ہمیشہ ماحول، فضا اور کسی غیر اجتماعی غرض

۱؎ العقد الفرید، جلد اول، ص ۸

کو سامنے رکھکر اپنی اوضاع، رجحانات اور کردار کا مظاہرہ کرتے ہیں اور اکثر و بیشتر اسمیں خلوص ناپید ہوتا ہے۔ دوسری جماعت وہ ہے جو ہر حال میں حق پرستی کی داعی رہتی اور اعلان حق کو اپنا فرض سمجھتی ہے۔ عام اصطلاح میں ایک اچھا سیاستداں وہی سمجھا جاتا ہے، جسکے دماغ میں آتشکدہ اور قلب میں برف کی سل رکھی ہو، وہ سوچے اضطراب کے ساتھ لیکن جذبات سے ذرا متاثر نہ ہو، اس کا رویہ اس شاطر کا سا ہو جو اپنے حریف کے ساتھ بادۂ و شاہد کی رنگ رلیوں میں بھی مصروف ہو لیکن اپنے مہروں سے ہمیشہ چوکنا رہے، اور برابر اس فکر میں لگا رہے کہ کب موقعہ ملے اور حریف کو مات کر دیا جائے۔ سیاست کا میدان انکے سامنے بساط شطرنج سے کسی طرح کم نہیں، اس کے برخلاف قوموں کی تاریخ میں حق پرستوں اور حق کا اعلان کرنے والوں کی بھی کمی نہیں رہی، ہمارے بڑے بڑے ائمہ دین سیاست کی قربانگاہ پر بھینٹ چڑھے۔

دنیائے شعر و ادب میں زبان و احساس کا بھی یہی میل ہے جو شاعروں اور ادیبوں کو سیاست کے میدان میں بھی صدق و صفا کا مظاہرہ کرنے پر مجبور کرتا ہے، دانتے و بائرن، ملٹن و سوین بارن، اور گوئٹے و اقبال نے بھی اس دنیا سے دلچسپی لی، سیاستداں کی حیثیت سے وہ ناکام رہے، انکی ناکامیاں اعلان حق کا لازمی نتیجہ تھیں، دانتے نے ڈاکی حونار کیا، الکھی اور سیاست میں عملی حصہ لینا شروع کیا، نہ حکومت نے اس کا سر قلم کر لینے کا فرمان جاری کیا، اس کا مال و

اسباب ضبط کر لیا گیا اسکو جلا وطنی کی مصیبتیں جھیلنی پڑیں، بائرن کی اسی صدق بیانی اور بے لاگ سیاسی شعور کا اثر تھا کہ اسکو انگلستان چھوڑنا پڑا، اور قریب تھا کہ اس کو یورپ ہی سے نکال باہر کیا جائے، ملٹن اور بائرن کی شاعرانہ عظمتیں تاریخ فراموش نہیں کر سکتی لیکن انکے سیاسی مشاغل ان کو کامیاب سیاستداں نہ بنا سکے، اقبال کے ساتھ بھی آسمان کی یہی بے ادائیاں تھیں وہ صداقت اور حق پرست تھے، انکے یہاں زبان و احساس میں ہم آہنگی تھی۔ جو سوچا وہی بولے جو محسوس کیا وہی لکھا، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نہ صرف اپنے عہد کی سیاست میں وہ ناکام رہے بلکہ آج جبکہ انکی سیاست پر تبصرہ کیا جا رہا ہے، تو ان کے مذہبی اور غیر مذہبی دونوں حلقوں سے انکے سیاسی شعور کو ناقص اور انکے سیاسی تصورات کو دور از کار بنایا جا رہا ہے۔

مسز تیج بہادر سپرو نے ایک نقاد کی حیثیت سے دنیا شعری کو سیاست سے دور بتایا، آپ کے نزدیک نہ تو ایک اچھا شاعر اچھا سیاستداں ہو سکتا ہے اور نہ ایک اچھا سیاستداں ایک اچھا شاعر، غلام سرور، پروفیسر حبیب اور ڈاکٹر عبد اللطیف، اقبال کے نظام سیاسی کے تصور کو عہد حاضر کیلئے ناقص، کم مایہ اور ناقابل قبول بتلاتے ہیں، یہ غالباً نتیجہ ہے اس امر کا کہ محض مغربی تعلیم نے انکی زندگی پر اسلامی فیوض کا اثر پڑنے نہ دیا، انھوں نے اسلامی قوانین و دستور کا مطالعہ ہی نہیں کیا جسکی رو سے وہ عالمگیر انسانی مفاد کے نقطۂ نظر سے اسلامی سیاست اور اس کے اثرات و

افادات کی تنقیدی پرکھ کر سکتے۔

اقبال کے سیاسی تصورات کے متعلق ڈاکٹر سنہا کی تنقید در بیں زور اور دلائل میں منوانے کی صلاحیت موجود ہے لیکن انھوں نے نام نہاد اسلامی حکومتوں کے موجودہ رویہ کو پیش نظر رکھ کر اقبال کے سیاسی افکار کا تنقیدی اندازہ لگایا ہے۔ ڈاکٹر سنہا نے موجودہ مسلم ریاستوں کی قومیت پرستی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا، لیکن سوال یہ ہے کہ دنیا میں اگر اسی ذلت نام نہاد امریکی دیورپی جمہوریتیں اپنی سرمایہ دارانہ سامراجی پالیسی کے ماتحت مشرقی اقوام کو اپنے سیاسی جال میں پھنسانے ہوئی ہیں تو کیا جمہوریت کی افادی خصوصیات ہی سے انکار کر دیا جائیگا، اقبال نے اس موضوع پر اپنا خیال واضح کیا ہے وہ یورپ کے پر فریب جمہوری نظام سلطنت کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے، بلکہ وہ ایسے جمہوری نظام پر ملوکیت کو ترجیح دیتے تھے،

متاع معنی بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی ز موراں شوخی طبع سلیمانی نمی آید

گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو کہ از مغز دو صد خر فکر انسانی نمی آید[1]

اقبال ایک راسخ الاعتقاد پرجوش مسلمان تھے، اسلام اپنے پیروؤں میں وطنیت و قومیت کی تنگ نظریاں پیدا کرنا نہیں چاہتا، بلکہ قرآن پاک کی تعلیمات

---

[1] پیام مشرق ص ۱۵۸

اور سنن رسول کی تلقینیں، ایک سچے مسلمان کے اندر بین الاقوامی احساسات پیدا کر دیتی ہیں وہ دنیا کے تمام مسلمانوں کے ساتھ خود کو ایک رشتۂ اخوت میں منسلک پاتا ہے، ہو سکتا ہے جمہوری اعتبار سے عہد حاضر کے تلخ سیاسی تجارب اس کے اس داعیۂ نفس اور وسعت نظر میں تلخیاں پیدا کر دیں لیکن وہ اسکو انسان کی اخلاقی بے مائیگی سے تعبیر کرکے کف افسوس مل لیگا۔ پھر بھی وہ آسانی کے ساتھ اپنی بین الاقومیت کے تصور سے دست بردار نہیں ہو سکتا۔

تعجب ہے ڈاکٹر عبداللطیف، پروفیسر حبیب اور غلام سرور اقبال کی اسلامی ریاستوں کے وفاق یا قدیم خلافت کے طرز کی اسلامی ریاست کے تصور کو عہد حاضر کی پیچیدہ تمدنی زندگی میں ایک ناقابل قبول چیز سمجھتے ہیں، آج ہمارے سامنے برطانیہ، روس اور امریکہ ہے۔ تو خلافت راشدہ کے عہد میں قیصر، کسریٰ اور حبشہ کی سامراجیں تھیں، جب اس وقت ایک مسلم خلیفہ اپنی روحانی اور مادی طاقتوں کے ذریعہ دنیا کے اقوام و ممالک پر اپنا اثر و نفوذ رکھ سکتا تھا، اموی و عباسی خلفاء نے بھی، یورپ کے جارحانہ اقدامات کے باوجود اپنے وسیع ممالک محروسہ پر اپنا اقتدار رکھا تو کوئی وجہ نہیں، کہ آج پھر وہی صورت حال نہ پیدا ہو سکے عباسیہ کے دور (۷۵۰ء تا ۱۲۵۸ء) میں بہت سے شاہی خاندان وجود میں آئے صفاریہ، ادریسیہ، بنی طولون و اتابکان موصل، سامانیہ (۸۷۴ء تا ۹۹۹ء) دیالمہ (۹۳۲ء تا ۱۰۵۶ء) غزنویہ (۹۲۲ء تا ۱۱۸۶ء) سلجوقیہ (۱۰۳۷ء تا ۱۳۰۰ء) ان تمام قوتوں

نے عباسیہ کا اقتدار تسلیم کیا، اور اکثر بادشاہوں کی جانشینی اس وقت تک باضابطہ نہ سمجھی گئی جب تک خلیفۂ بغداد نے اس پر مہر رضامندی ثبت نہ کر دی۔

یعقوب بن لیث الصفار نے ۲۵۹ھ میں طاہریہ کی مملکت سجستان پر قبضہ کر لیا، اور رفتہ رفتہ کل جا بد فارس، خراسان اور طبرستان کو اپنی مملکت میں شامل کر لیا، عراق پر حملہ آور ہوا، لیکن عباسی خلیفہ موفق نے بہ مقام واسط اسکو زبردست شکست دی، ۲۶۵ھ میں وہ مر گیا، اسکے بھائی اور جانشین عمرو بن لیث نے خلیفہ معتمد عباسی سے صلح کر لی، خلیفہ نے اپنے منشور کے ذریعہ اس کے مقبوضہ ممالک پر اسکی خود مختارانہ بادشاہت تسلیم کر لی۔

شہنشاہ ہند (محمد تغلق) کو بھی خاندان عباسیہ سے اتنا زبردست روحانی لگاؤ تھا کہ اس نے خلیفہ المستنصر باللہ عباسی کے پوتے امیر غیاث الدین احمد بن عبدالقاہر جبکہ آوارہ وطن اور بیوا کے ساتھ جو ماوراء النہر میں قبر کی مجاوری کرتے تھے شاہانہ عزت واحترام سے پیش آیا اور دولت سے مالا مال کر دیا، ایک مرتبہ امیر غیاث الدین آزردہ خاطر ہو گیا تو شہنشاہ ہند ایک بندۂ کمترین کی طرح اس کے سامنے معذرت کے لیئے آیا، اور عباسی شاہزادہ سے عفو خواہی کی اور اس وقت تک اس کو شاہزادہ کی رضامندی کا یقین نہ آیا جب تک شاہزادہ کا پیر شہنشاہ ہند کی گردن پر حائل نہ ہو گیا، "حتی تضع قدمک علیٰ عنقی"[1]

---

[1] رحلہ ابن بطوطہ، الجزء الثانی ص ۵۰

اسی طرح ایک دوسرے شامی عرب امیر سیف الدین کے شاہ شہنشاہ نے بڑی دھوم سے اپنی بہن کی شادی رچائی غزنہ کے بادشاہ بہرام نے دربار دہلی میں ایک وفد بھیجا، تو سلطان نے اس کے لئے بھی بڑا اہتمام کیا،

ڈاکٹر سنہا فرماتے ہیں "اسلام کی تاریخ میں ایک ہی بار قلیل عرصہ کے لیے سبھی مسلم ریاستوں کی جتھا بندی کا وجود ہی نہیں" کیا عباسی عہد میں اموبیہ کے ساتھ ایرانی، عرب، اور ترک مسلمانوں نے متحدہ طور پر یورپی طاقتوں سے نبرد آزمائیاں نہیں کیں، انگلستان تو رچرڈ سے علیحدہ ہو کر اسلامی حکومت سے صلح کرنے پر تیار ہو گیا تھا کیا اسوقت اسلامی سلطنت کے کسی گوشہ سے بھی بہ استثنائے بعض ناقابل لحاظ داخلی مخالفت ایرانی، عرب اور ترک جتھا بندی کے خلاف کوئی مظاہرہ ہوا تھا، اسی طرح مغل سلاطین دہلی اور ایران کے صفوی خاندان سے گہرا سیاسی معاشرتی اور مذہبی ربط ہو چکا تھا، یہاں تک کہ ہمایوں کو ہندوستان کی دوبارہ حکومت بھی صفویوں ہی کی مدد سے میسر ہوئی، عہد حاضر میں معاہدہ سعدآباد اسلامی ریاستوں کی گروہ بندی کی زندہ مثال ہے جب چند مسلم ریاستوں کا وفاق ممکن ہوا تو پھر عالمگیر طور پر مسلم ریاستوں کا وفاق مستبعد کیونکر ہو سکتا ہے،

اس کے علاوہ امریکہ، برطانیہ اور فرانس کے گہرے روابط اور مشرقی ممالک سے پرانکی اثر اندازیاں، کس رجحان کا پتہ بتاتی ہیں، روس، یورپ و امریکہ کے انہیں سرمایہ دارانہ سامراجی منصوبوں سے متاثر ہو کر، اشتراکی نظام کی توسیع

کے ذریعہ دنیا کے اقوام اور حکومتوں پر اپنے اثرات ڈال رہا ہے، ترکستان کی متعدد حکومتیں اسکے زیر اثر آگئیں، اب سرخ چین اور اسرائیل کی جدید سلطنتیں بھی اسکی ہوا خواہ ہوگئیں، مشرق میں بڑی سرعت اور زور کے ساتھ اس کے اثرات پھیل رہے ہیں، کیا اسلامی حکومتوں کا دفاق اسی طرح ممکن نہیں جس طرح برطانیہ کی دولت مشترکہ اور اشتراکی نظام کے ماتحت مغربی اور مشرقی ریاستوں کا روسی بلاک!

ڈاکٹر سنہا فرماتے ہیں عرب ریاستوں کی لیگ نہ تو اسلام کے نظریہ ریاست پر مبنی ہے نہ اسکو اس سے نقصان پہونچا ہے، ورنہ اس میں بین اسلامی احساس کی کارفرمائیاں ہیں یہ مشترک مذہب نہیں بلکہ مشترک نسل و زبان کے غور و تامل پر مبنی ہے، تعجب ہے ڈاکٹر سنہا عرب لیگ کے اس سیاسی تصور کو مسلمانوں کے عالمگیر و فاقی نظریہ پر مبنی نہیں سمجھتے (گو عرب لیگ کے معاہدہ نامہ میں اسکی تصریح نہیں اور ایم عطیہ نے اس کا انکار کیا ہے) مختصر پیمانہ پر یہ ایک بین اسلامی ہی تحریک کا آغاز ہے، عرب لیگ کے بیدار مغز، وسیع النظر اور معاملہ فہم سیاستدانوں کے لئے اس کے سوا کیا چارہ کار تھا کہ وہ عرب دشام، مصر و لبنان کے عیسائی عربوں کی بڑی تعداد کی ہمدردیاں حاصل نہ کرتے اور اپنے داخلی حدود میں ایک زبردست مخالف بلاک قایم کرکے ترکوں، ایرانیوں اور افغانوں سے رشتۂ محبت استوار کرلے، اور پیمان وفا باندھتے، ڈاکٹر سنہا شاید

بے خبر نہ ہونگے کہ عرب لیگ جو اوّل اول سات آزاد ریاستوں پر مشتمل تھی اب
اسمیں تقریباً تین گنا اضافہ ہوگیا ہے، اور اگر شام اور شرق اردن کے پس پردہ
دول یورپ کے سرمایہ دارانہ سامراجی منصوبے نہ ہوتے تو عرب لیگ بہت زیادہ
طاقتور ہو جاتی، پھر بھی فلسطین کے مسئلہ نے دنیا کے مسلمانوں کی آنکھیں کھول دی
ہیں، کیا عرب لیگ کی ممبر ریاستوں پر امریکہ، برطانیہ اور روس کی پالیسی کا
انقلاب انگیز اثر نہ ہوگا اب رہ گیا یہ امر کہ اسلامی ریاستوں کے وفاق کا مسئلہ
ہندوستان کی سیاست سے کہاں تک موافقت رکھتا ہے، ڈاکٹر سنہا نے یہ
اس وقت لکھا تھا جب پاکستان نہ بنا تھا، پاکستان میں یہ تحریک زور پکڑ رہی
ہے، لیکن ہماری رائے میں اسلام کے سیاسی تصور کے یہ بالکل منافی ہے، ایک
عظیم الشان پڑوسی حکومت سے جسکے ساتھ قدرتی وحدت کے لحاظ سے گہرے دوستانہ
روابط ہونے چاہئیں تا محکم بنیاد پر دوستانہ معاہدہ کئے ہوئے پاکستان کے لئے مسلم
ریاستوں کا وفاق قایم کرنا کوئی زیادہ سودمند نہیں، جیسا کہ خود رسول پاک کی
مدنی زندگی سے ثابت ہے جبکہ آپ نے ایک طرف قریش سے صلح حدیبیہ کرلی اور
دوسری طرف مدینہ کی پڑوسی طاقتوں بنی قریظہ، بنی قینقاع وغیرہ سے دوستانہ
معاہدہ کرلیا تھا، رسول پاک کی سیاسی پالیسی نے نہایت دیانت سے یہود کیلئے
امن کی زندگی گذارنے اور خود مسلمانوں کے لئے امن کے ساتھ اسلام کی دعوت و
تبلیغ کرنے کی راہ پیدا کر دی تھی، یہودیوں نے عہد شکنی کر کے اپنی بربادی خود

موہل لی، اسی طرح عرب لیگ کی پالیسی بھی پاکستان کے لیئے شمع راہ ہوسکتی ہے
جس نے عیسائی عربوں کا اتحاد پہلے ضروری سمجھا، پاکستان اور ہندوستان
دونوں کا وزر فلاح، اسی میں ہے کہ انہیں گہرے دوستانہ روابط ہوں، رہ گیا
مسلمانان ہند کا نظریہ سیاسی، چونکہ آزادی کے بعد انڈیا یونین ایک لادینی
جمہوری ریاست ہے اس لئے اسکی اسلامی گروہ بندی کا کوئی سوال ہی نہیں،
یہاں کا مسلمان انڈین یونین کے مفاد کے لحاظ سے مولانا آزاد اور پنڈت نہرو
کی مشرقی ریاستوں کی گروہ بندی پر یقین رکھتا ہے اور اسی میں اپنی اور ہندوستانی
عوام کی ترقی محسوس کرتا ہے،

٭٭٭

سر فضل حسین اور اقبال

ڈاکٹر سنہا نے ذیل کا مضمون اپنی کتاب کے آخر میں درج کیا ہے، چونکہ کتاب کی ترتیب کے بعد یہ معلومات فراہم ہوسکی ورنہ اس کو اقبال کے سیاسی پس منظر کے سلسلہ میں ہونا چاہیئے تھا، ہم نے اس باب کے بعد اس کو رکھا، ڈاکٹر سنہا فرماتے ہیں "اس کتاب کے تکملہ کے بعد" سر فضل حسین کی سوانح زندگی" شایع ہوئی، یہ ان کے صاحبزادہ عظیم حسین صاحب کی لکھی ہوئی ہے سیاسیات کے میدان میں سر فضل حسین اور سر محمد اقبال کے تعلقات کے متعلق اس کتاب میں بعض دلچسپ اشارات پائے جاتے ہیں، کتاب کے مصنف اور ناشر کے اعتراف کے ساتھ ذیل میں یہ قصے نقل کئے جاتے ہیں، اقبال کی تصنیف پر سیاستداں، اور عوامی رہنما کی حیثیت سے یہ کتاب تازہ روشنی ڈالتی ہے۔"

۱۹۳۵ء میں انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسہ میں ڈاکٹر اقبال نے اپنی تقریر میں کہا "یہ حقیقتاً المناک ہے کہ شہری، دیہاتی (حلقہ انتخاب کے) سوال کو سر فضل حسین کی حمایت حاصل ہو جنھوں نے بدیہی طور پر صوبے کے دیہاتی (علاقہ کے) رہنما نہیں بلکہ مسلم رہنما کی حیثیت سے اقتدار حاصل کیا، لیکن اقتدار سے پیوستہ ہونے کے بعد انھوں نے دیہاتی شہری اختلافات پر زور دینا شروع کیا، اس طور سے انھوں نے بعض ایسے شرکا رکار حاصل کر لئے جن کو حکومت میں

اقتدار حاصل کرنے کا نہ تو کوئی حق تھا اور نہ جن میں وزارت جیسے مناصب پر متصرف رہنے کا اثر و نفوذ ہی تھا، جو اس کیلئے ضروری ہے، لیکن جو محض اسی وجہ یعنی اپنی معمولی قابلیت کے باعث انکو ایک مافوق البشر کی حیثیت سے دیکھتے ہیں، بعض ارباب اختیار نے بھی اس پالیسی کی ہمت افزائی کی، کیونکہ اس جمہوریت سے وہ لوگ ۱۹۱۹ء کی اصلاحات کا زور توڑ سکتے تھے جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے ان رجحانات کا نتیجہ یہ ہوا کہ حقیقی رہنمائی کا منصب بہت دور چلا گیا اور اس کے برعکس قطعاً "نااہل سیاسی جانباز" انتہائی روشنی میں آگیا،

چونکہ فضل حسین کے خلاف تنقید عام طور پر ڈاکٹر اقبال کی وجہ سے شروع ہوئی آخرالذکر کی زندگی خاص طور پر قابل ذکر ہے، کیونکہ حقیقتاً فضل حسین نے انکو مدد پہونچانے کی پیاپے کوشش کی، لیکن ڈاکٹر اقبال ان پیش کردہ مواقع سے بہرہ حاصل کرنے میں ناکام رہ گئے ۱۹۲۴ء میں حسین نے سر میلکالم ہیلی کو ترغیب دی کہ وہ ڈاکٹر اقبال کو جج کا عہدہ دیں، لیکن یہ امر زیر تجویز ہی تھا کہ ڈاکٹر اقبال نے حکومت پر بے لگام تنقید لکھکر سرکاری افسران کی ہمدردیاں کھو دیں،

۱۹۲۷ء میں آئندہ اصلاحات میں مسلمانوں کے مطالبات پیش کرنے کے سے انگلستان میں سکریٹری آف اسٹیٹ کے پاس مسلم وفد بھیجنے کی تجویز ہوئی سر فضل حسین نے ڈاکٹر اقبال سے اس وفد کی رہنمائی کے لئے کہا اور اس غرض

کے لئے تین ہزار روپیہ جمع کیا، یہ چیز ڈاکٹر اقبال کے لئے قدرداں کی سیاسی زندگی کو متعین کر دیتی، لیکن انھوں نے جانے سے انکار کر دیا، چونکہ اس میں مزید چند ہزار روپیہ کا صرفہ تھا، انکے بدلے میں سر ظفراللہ جانے کے لئے راضی ہوگئے اور انھوں نے اپنے لئے روشن مستقبل متعین کرالیا، اس (واقعہ) نے ڈاکٹر اقبال کو مدد پہونچانے کے لئے فضل حسین کو مزید کوششیں کرنے سے باز نہ رکھا، اور انھوں نے تجویز پیش کی کہ کاونسل کے صدر کی حیثیت سے چودھری شہاب الدین کی میعاد ختم ہونیکے بعد ڈاکٹر اقبال کو مجلس اتحادیین (یونینسٹ پارٹی) کی حمایت کے ذریعہ صدر منتخب کیا جائے ڈاکٹر اقبال نے انکی پالیسی پر تنقید، اور اخبارات میں ان پر سخت حملے کرکے انکی ہمدردیاں کھودیں، نتیجہ یہ ہوا کہ یونینسٹ پارٹی کی اکثریت نے ان کو صدر قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ۱۹۳۱ء میں فضل حسین کے کہنے سے وائسرائے نے دوسری گول میز کانفرنس کے لئے ڈاکٹر اقبال کو نامزد کیا، کانفرنس میں شرکت کرتے ہوئے اقبال مسلم وفد کے ایک نمایاں رکن سر آغا خان جیسے بری سے الجھ گئے اور یہ چیز رکن وفد کی حیثیت انکی کامیابی میں سد راہ ہوگئی، ہندوستان واپس آکر انھوں نے مسلم وفد کے کام پر سخت تنقید کی، اس تنقید نے سکریٹری آف اسٹیٹ کو سخت آزردہ بنا دیا، کیونکہ اس سے کانفرنس کی کارروائیوں کا معیار گر گیا اور

ملا آزردہ ہونیکی وجہ ہی تھی، اس سے برطانوی پالیسی کو دھکا لگا، طفل تسلی، نمائشی ہمدردی

سال سر فضل حسین نے ترغیب دی کہ ڈاکٹر اقبال کو پھر گول میز کانفرنس میں بھی بھیجا جائے، یا دفعہ دیگران کو فیڈرل اسٹرکچر کمیٹی کی خدمت پر مامور کیا جائے یا ہندوستانی وفد کے رکن کی حیثیت سے مجلس اقوام میں بھیجا جائے، اگلے سال کے تجربہ کی بنا پر ڈاکٹر اقبال کو گول میز کانفرنس میں بھیجنے کے لئے سر دہری کے ساتھ رضامندی ہو گئی ابھی کانفرنس شباب پر تھی کہ ڈاکٹر اقبال استعفا دے کر ہندوستان چلے آئے اور الہ آباد میں مسلم لیگ (کے جلسہ میں) اپنے خطبہ کے اندر سخت ترین ممکن الفاظ میں حکومت برطانیہ پر کھلم کھلا الزام لگایا[۱۱]، اس لئے یہ کوئی تعجب انگیز امر نہیں، کہ فضل حسین کی پیہم درخواستوں کے باوجود والسرائے نے ڈاکٹر اقبال کو پبلک سروس کمیشن کا

بقیہ نوٹ (۱۳) اور سیاسی چال بازی کا بھانڈا پھوڑتا، ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ ہندوستان کے "بہ نام نہاد اراکین" ملک کے اغراض پر برطانوی مفاد کو ترجیح دیتے ہیں، ع ر م

---

۱۱ کیا مطلب تھا، اقبال منافقانہ چال کے ذریعہ دوسرے سروں اور خان بہادروں کی طرح برطانوی سیاست کا ہتھکنڈہ بن جاتے، اور مسلم مفاد کو اپنے انگریز آقا کی رضامندی پر قربان کر دیتے اگر سیاست اور تدبر اسی کا نام ہے تو یقیناً اقبال ایسے نہ تھے اقبال تو خیر بہت بلند شخصیت کے حامل تھے، ایک معمولی درجہ کے سیاستداں کو بھی ایسا رویہ رکھنا نہ چاہیے، یہ قوم کے ساتھ کھلی ہوئی غداری ہے، ع م

رکن بنانے سے انکار کر دیا، لیکن فضل حسین کو کوئی چیز ڈاکٹر اقبال کی مدد کرنے سے پھر بھی باز نہیں رکھ سکتی تھی، اور انھوں نے سفارش کی کہ جنوبی افریقہ میں ایجنٹ کی حیثیت سے ان کے تقرر پر غور کیا جائے۔

سر فضل حسین (جب ڈاکٹر اقبال کو سرکاری عہدہ دلانے میں ناکامیاب ہوگئے تو انھوں نے ڈاکٹر اقبال کی مدد کے لئے نظام حیدرآباد سے رجوع کیا، جواب میں سر اکبر حیدری نے لکھا کہ "اقبال نے تار کے جواب میں کہ ہمارے خصوصی صورت اور حالات کے متعلق بتائیں" جواب دیا ہے، پانچ ماہ صحافت کا کام، جلسے ملاقاتیں، پانچ کی پارٹی، سرسری اندازہ ساٹھ ہزار" کیا آپ خیال کر سکتے ہیں کہ میں اپنی کمیٹی اور حکومت سے اپنے دوش پر اتنا صرف گراں لینے کے لئے کہہ سکتا ہوں، اس پر فضل حسین نے رقم کے متعلق کچھ ترمیم پیش کرتے ہوئے لکھا "میں خیال کرتا ہوں کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال کو دو یا تین اچھے آدمیوں کی صحبت میں باضابطہ ملاقاتوں اور خطبات کے لئے دورہ پر بھیجنا ریاست اور ہندوستانی مسلمانوں کے لئے مفید ہوگا۔ مجھے پسند ہے کہ حیدرآباد اس پیشکش کو منظور کرے" ڈاکٹر اقبال اپنے مصرفانہ تجویز پر اڑے رہتے اور اس لئے یہ (تجویز) ناکام ہوگئی۔

تین سال کے بعد اسی قسم کی ایک کوشش کی گئی، جبکہ سر فضل حسین نے میاں امیر الدین کو لکھا "اقبال کہتے ہیں کچھ دن ہوئے میں نے سنا وہ اچھی طرح نہیں ہیں، اور یہ کہ وہ بعض مالی مشکلات میں ہیں، میں خوش ہونگا اگر تم بہت

ہی رازدارانہ طور پر مجھے بتاؤگے کہ صحیح حالت کیا ہے، میں کالج کے زمانہ سے ان کا بڑا مداح رہا ہوں، ایک بار پھر میں انکو مدد پہونچانے کی کوشش کرنا چاہتا ہوں، اگر مجھے صحیح طور سے معلوم ہو جائے کہ آجکل صحت، مالیات، (درحقیقی کاروبار اگر کوئی ہے) کے لحاظ سے وہ کیسے ہیں"

میاں امیرالدین نے جواب دیا کہ "ڈاکٹر اقبال نے ۱۹۳۱ء سے وکالت ترک کردی انکی صحت اور اسی طرح انکی مالی حالت خراب ہے، اور انکی آواز سرعت کے ساتھ بیٹھی جا رہی ہے۔ انھوں نے یہ تجویز پیش کی کہ اگر حیدرآباد میں سلسلہ خطبات کا انتظام اور ایک معقول معاوضہ کا تعین کر دیا جائے، تو اس سے انکو بیحد مدد پہونچیگی فضل حسین نے دس ہزار روپیہ میں جدید اسلامی تخیل" پر چھ خطبات دینے کا معاوضہ تیار کیا، لیکن نظام کی حکومت نے ڈاکٹر اقبال کے مجوزہ شرائط کو ماننے سے انکار کر دیا اور خط و کتابت بے نتیجہ ہو گئی حقیقی معاملہ یہ ہے کہ ڈاکٹر اقبال سیاستداں نہ تھے وہ ایک سیاسی فلسفی تھے، وہ ایک تخیلی انسان تھے اور یہ سمجھ نہیں سکتے تھے کہ "سیاسیات مصالحت کا ایک کھیل ہے" وہ منصب حاصل کرنے یا لیڈر بننے سے محروم رہ گئے، کیونکہ وہ معاملات کے آدمی ہونے سے زیادہ شاعر، اور مفکر تھے[1]

---

[1] سچ فرمایا آپ نے اقبال نے خود ہی کہا تھا،

فلسفی را با سیاست داں بیک میزاں مسنج ؛ چشم آں خورشید کورے دیدۂ ایں بے نمے

([illegible] صفحہ [illegible])

فضل حسین نے مسلم سیاسیات کے جس نظریہ کی وکالت کی اسکو عام طور
پر سارے ہندوستان کے مسلمانوں نے مان لیا، لیکن سنہ ۱۹۳۰ء میں بنیادی طور
پر مسلم سیاسیات کے ایک مختلف نظریہ کی وکالت ہونے لگی، اس نے ڈاکٹر اقبال
کے فلسفیانہ تخیل میں جنم لیا، انھوں نے بہ طور تمہید اس امر کا آغاز نہ کیا کہ مذہب اور
تہذیب کی وجہ سے مسلمان ہندوؤں سے بنیادی طور پر مختلف ہیں، اور یہ کہ سیاسی
اور اقتصادی لحاظ سے دونوں کا ایک دوسرے سے مصالحت ممکن نہیں، اور اس لئے
اس کا حل یہ ہے کہ ایک مسلم ریاست جو ہندو ریاست سے ممتاز ہو عالم وجود
میں آئے، یہ صحیح ہو سکتا ہے کہ چند علاقوں میں ہندو مسلمان ایک ہی زبان بولتے،

بقیہ نوٹ صفحہ ۳۱۴

آں ترا شد قول حق را حجت نا استوار ۔ دیں تراشد قول باطل را دلیل محکمے،

فلسفی اور سیاستداں کا فرق یہ ہے کہ فلسفی کی آنکھ آفتاب کو نہیں دیکھ سکتی
سیاستداں کی آنکھ لذت اشک ریزی ہی سے محروم رہتی ہے، فلسفی حق کی پاسداری تو
کرتا ہے لیکن اسکی دلیل بودی ہوتی ہے، سیاستداں، ناحق کی حمایت میں مضبوط دلیل پیش کرتا
ہے (پیام مشرق: فلسفہ و سیاست) اسلئے اقبال فلسفی، اور سیاستداں دونوں کی کمزوریوں
سے واقف تھے فلسفی ذہنی مرض میں مبتلا رہتا ہے، سیاستداں اخلاقی مرض
میں، اقبال فلسفی بھی تھے اور سیاستداں بھی لیکن ذہن و اخلاق کے لحاظ
سے دونوں سے بہت بلند تھے،

ایک ہی سماجی رسوم کے پابند، مشترک اقتصادی مشاغل میں شریک کار، اور ایک ہی نسل یا اختلاط نسل سے تعلق رکھتے ہیں پھر بھی مذہبی عقیدہ کا اختلاف ایک ایسا اختلاف ہے جو سب سے بالا ہے اور اس کو انسانی حرکت و عمل کے ہر شعبہ میں فیصلہ کن عنصر کی حیثیت سے سمجھنا چاہیے'' ڈاکٹر اقبال اس وطنی قومیت کے قایل نہ تھے، جس نے مغرب میں نشو و نما پائی تھی، انھوں نے ایک ایسی قومیت کی وکالت کی جو اول سے آخر تک مذہب کی بنیاد پر قایم ہوا،

فضل حسین نے ایسی پالیسی میں سنگین خطرات دیکھے، اور پنجاب میں ایک غیر فرقہ وارانہ جماعت قایم کرکے (اقبال کے تخیل کی) سخت مزاحمت کی، اور آل انڈیا مسلم کانفرنس کے ذریعہ انھوں نے انہیں خطوط پر سارے ہندوستان کے اندر غیر فرقہ وارانہ جماعتوں کی تعمیر کی وکالت کی، یہ اسی مزاحمت کا کھلا نتیجہ تھا کہ جناح صاحب اپنی غرض حاصل کرنے میں ناکام رہ گئے اور ۱۹۳۷ء کی صوبائی اسمبلیوں کے عام انتخابات میں مسلم لیگ کے امیدوار اتنی اقلیت میں کامیاب ہو سکے جن کو خورد بین کے ذریعہ دیکھا جا سکتا تھا،

استدراک

ملک کو ممنون ہونا چاہیے عظیم حسین صاحب اور ڈاکٹر سنہا کا کہ انھوں

نے اقبال کی نجی زندگی کے بعض مخفی پہلوؤں کو واضح کیا، ہمیں اکثر اقبال کے "سر" ہونے پر افسوس آتا تھا اور ہم اس سرکاری فتنہ کو انکی جبین بے نیاز پر ایک بدنما داغ سمجھتے تھے، عظیم حسین صاحب نے اقبال پر سر فضل حسین کی مہربانیوں کی روداد پیش کر کے ثابت کر دیا کہ یہ خطاب اقبال کو سرکار پرستی کے صلہ میں نہیں ملا تھا بلکہ انکے مہربان دوستوں نے انکو اس 'مرتبے' پر پہونچایا،

ڈاکٹر سنہا نے بہت اچھا کیا کہ سر فضل حسین کی سوانح زندگی سے اقبال کے بعض نجی حالات کا اقتباس دیدیا، سنہا صاحب نے اقبال کی کمزوری اور سیاسی نااہلیت کے ثبوت میں یہ سواد فراہم کیا ہے حالانکہ یہ واقعات اقبال کی اخلاقی زندگی کا معیار بہت بلند کر دیتے ہیں، واقعات بالا کے ہر لحاظ سے اقبال کی معراج انسانیت اور اونچی ہوتی جاتی ہے یہانتک کہ اقبال کی بلند شخصیت ہمیں ماضی کے بعض نہایت ہی قابل احترام تاریخی انسانوں کی یاد دلاتی ہے جنکی حق گوئی و حق پرستی نے گو ان کو عارضی مصائب و مشکلات میں مبتلا کیا، لیکن انسانیت کی اخلاقی رہنمائی کے لئے وہ ایک نہ مٹنے والا پیغام دے گئے، آج دنیا ان کے اخلاص، راستبازی اور بلند کردار پر سر دھنتی ہے، اخلاقیات کی مثالی زندگی میں ایسی شخصیتوں کے وجود سے استدلال کیا جاتا ہے ہمارے ائمہ دین میں ایسی بہتیری مثالیں ملتی ہیں، جنھوں نے حق پرستی کے مقابلہ میں حکومت کی پرواکی نہ اس کے مواخذہ و عتاب کی، انھوں نے ایمان و امانت

کے ساتھ اپنی بلند محسوسات کو دنیا کے سامنے پیش کیا حکومت نے کوڑے برسائے، سڑکوں پر گھسیٹا، نہایت بہیمانہ انداز میں انکی تذلیل و تحقیر کی، لیکن انھوں نے زبان سے وہی کہا جو انکے ذہن میں تھا، یہی وجہ تھی کہ سفیان ثوری کو امویوں نے اچھی نظر سے نہیں دیکھا، ان سے مواخذہ کرنا چاہا، امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے واقعات مشہور ہیں، یحیٰی بن ابی کثیر کے ساتھ اموی حکومت نے بربریت کا سا سلوک کیا، امام مالک کے استاد ربیعۃ الرائی نے سفاح کے عطیہ سے انکار کر دیا، ابو بردہ (متوفی ۱۰۳ھ) اور ابو قلابہ (متوفی ۱۰۴ھ) نے منصب قضا کو ٹھکرا دیا، میمون بن مہران (۱۱۷ھ) سرکاری ملازمت پر اظہار افسوس کرتے تھے، ابن ابی ذئب، سعید بن مسیب، اور یزید بن ابی حبیب نے نہ بادشاہوں کی پروا کی اور نہ انکے سطوت و جلال کی، وہ ٹکسا بولے، حق کہا اور بے نیاز رہے، ہم اقبال کو ایک بلند انسان سمجھتے تھے، لیکن اتنا بلند نہیں کہ وہ ہماری "امامت" کے بلند منصب تک پہونچ گئے ہوں، سر فضل حسین کی سوانح زندگی سے تو اقبال کی سیاسی نااہلیت نہیں بلکہ اسرار روحانی کی محرمیت ثابت ہوئی ہے، ان کی زندگی کا یہ رخ انکی شاعرانہ لے کو ایک پیمبرانہ الہام، روحانیت کا مخزن اسرار اور رشد و

۱؎ یہی ادا اقبال میں بھی تھی۔ فرماتے ہیں۔

آئین جواں مرداں حق گوئی و بیباکی اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

(بال جبریل)

ہدایت کا ابدی صحیفہ بنا دیتا ہے، انھوں نے بہت جوش سے فرمایا تھا،

آہ! اس راز سے واقف ہے نہ ملا نہ فقیہ، وحدت افکار کی بے وحدت کردار ہے خام

اقبال کا نظریہ تھا کہ فکر و کردار میں ہم آہنگی ہونی چاہیئے اور یہ انھوں نے ثابت کر دکھا دیا،

بیشک عظیم حسین کے الفاظ میں "سیاسیات مصالحت کا ایک کھیل ہے" لیکن کونسی سیاست وہ جسکو سر فضل حسین، سر شفیع اور سر سپرو نے کھیلا، اور فکر و احساس کے جس اسکول میں سنہا صاحب نے بھی تربیت حاصل کی، ہاں بدقسمت ہندوستان کی پستی کا ایک زمانہ تھا جبکہ یہ سیاسی تخیل پروان چڑھا اس عہد میں اسکی اہمیت بھی ہم تسلیم کر لیتے ہیں، لیکن ہمیں تو اجمل و نہرو، گاندھی و آزاد، ڈاکٹر محمود، اور سی، آر، داس کی ضرورت تھی، ہندوستان کے ان سپوتوں نے مادر وطن کو آزاد کرا لیا، ورنہ ہم کیا امید کر سکتے تھے کہ سر فضل حسین یا سر سپرو ہمیں آزادی دلا سکتے،

سر فضل حسین کی یونینسٹ پارٹی غیر فرقہ وارانہ سہی، لیکن سر فضل حسین کبھی قومی و وطنی نہ تھے، انھیں بزرگوں کے وجود نے تو برطانوی سامراج کو تقویت پہونچائی، ہندو مسلمانوں کی مخلوط سیاسی پارٹی بنانے سے قوم پرستی و وطن دوستی کا ثبوت نہیں ملتا، بلکہ برطانیہ کے سایہ میں حصول اقتدار کی یہ بھی ایک صورت تھی کانگریس کے خلاف یہ ایک برطانوی سیاسی محاذ تھا،

جنہیں، امرا، رؤسا، سر، اور خان بہادر شامل ہوئے،

سہا صاحب نے اقبال کو پاکستانی تصور کا بانی بتاتے ہوئے اُن کو سیاسی اعتبار سے سر فضل حسین سے کمتر درجہ کا سیاستداں بتایا ہے، ہم بھی اس تصور کے سخت ترین دشمن تھے، گو موجودہ صورت حال نے ہمارے تصورات ماضی کو افسردہ بنا دیا ہے، اقبال اس تصور کے بانی کی حیثیت سے ہندوستان کے دشمن نہ تھے، یہ ان کا ایک فلسفیانہ تصور تھا، یہ ان کی جنتا کی زندگی کا نقشہ دیکھکر وہ اس قنوطیت میں مبتلا ہوگئے ہونگے، لیکن اس تخیل کی بنا پر اقبال فرقہ پرست اور یونینسٹ پارٹی کی بنیاد ڈالکر سر فضل حسین قوم پرور نہیں ہوسکتے، سر فضل حسین کی سوانح زندگی شاید ثبوت مل رہا ہے کہ اقبال برطانوی سامراج سے ٹکر لینے کے لئے مستعد رہے تھے، اور سرکار پرستوں کی سیاسی دسیسہ کاریوں سے بددل ہوکر وہ چیخ چلائے اور آخر انھوں نے اکثر مواقع پر اپنے مفاد کو بھی نقصان پہونچایا یہ ہندوستان کے اس عظیم الشان شاعر کی قربانی تھی،

اقبال کی کتابیں اور غیر مسلم قارئین

ہم اس باب میں غیر مسلموں کی مخصوص نسبت سے اقبال کی قدر و قیمت سے بحث کرینگے۔ اردو یا ہندوستانی ہندوستان کی زبان ہے، اور ہندوستان صرف مسلمانوں ہی کی سرزمین نہیں، بلکہ ان دوسرے لوگوں کی بھی ہے، جو ابھی تک آبادی کی بڑی اکثریت پر مشتمل ہیں، اور جن کے نام پر خود ہی عربوں اور ایرانیوں نے ہندوستان کی خاک پر اپنے اولین ورود کے بعد ہی سے اس ملک کو ہندوستان کہنا شروع کیا تھا۔ اب اقبال کی شاعرانہ پرواز خیال یا ان کے فلسفیانہ حدود تصور میں ہندو کہاں تک ساتھ گئے؟ ہم اکبر علی صاحب کی کتاب سے جس کا تذکرہ اوپر ہو چکا ہے، ایک کافی طویل عبارت کا اقتباس پیش کرینگے۔ آجکل کی شدید فرقہ وارانہ نزاع کے زمانہ میں بھی جو شاعر کے خلاف ان کے مسلم حقوق کی پکی ہوا خواہی کے باعث جو غیر مسلموں کے ذہن میں موجود ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ شمالی ہندوستان کے ہندو ان کی حب وطنی سے متعلق نظمیں، "ہندوستان ہمارا" "نیا شوالہ" "تصویر درد" "ہندوستانی بچوں کا گیت" "ہندوستانی بچوں کا قومی ترانہ" "سوامی رام تیرتھ" "رام" "ہمالہ" "گنگا" "مغربی منظر کا اردو ترجمہ مسمیٰ "آفتاب" اور ان کی مشہور رمزی نظم "ایک طائر کا نالہ" کو پڑھتے ہیں ان کا گلہ ہے کہ شاعر کے دل میں اپنی جنم بھومی اور ہندوستانی قومیت سے کوئی وابستگی نہیں رہی، اور ان کا خیال ہے کہ وہ سراپا پین اسلامی انقلاب کے حامی

بن گئے ہیں، اور ترکوں، ایرانیوں، افغانوں اور مصریوں کے مفاد اور ترقی کے لئے لکھتے ہیں، نہ کہ بحیثیت ہندوستانی کے ہندوستانیوں کے لئے" یہ خیال غیر مسلموں کے ذہن میں شاعر کے خلاف تعصب پیدا کرنے میں ناکام نہ رہا اور چند قابل عزت مستثنیات کے ساتھ غیر مسلم انکی کتابوں کو پڑھنے کے لئے توجہ نہیں دیتے"

جن لوگوں نے ابھی تک اس موضوع کی بحث کو سمجھا ہے انکو اس نظریہ کے ماننے میں کوئی دقت نہ ہوگی کہ اس میں ہندوستان کے غیر مسلموں کا کوئی قصور نہیں کہ وہ اقبال کی تصنیفات نہیں پڑھتے اس وجہ سے کہ ان میں کوئی کشش نظر نہیں آتی۔ مسلمہ طور پر ان کی شاعری کا بہت بڑا حصہ فارسی میں ہے جسکو ادبی ہندوستان میں ۱۸۳۷ء کے زمانے سے بحیثیت سرکاری زبان کے موقوف کر دیا گیا اور جس کی وجہ سے اسکی تحصیل قانونی کچہریوں اور حکومت سے وابستہ ہندوؤں کی بڑی اکثریت نے ترک کر دی، اگر اقبال نے کھلم کھلا صرف غیر ممالک کے مسلمانوں کے لئے لکھنا پسند کیا (اس کا سوال نہیں کہ آیا وہ اپنی کوشش میں کامیاب رہے یا ناکام) اور اپنے غیر مسلم ہم وطنوں کے لئے نہیں، تو انکو اپنا ممنون ہونا چاہیے اگر ہم خوانان کرام اب قدیم ایرانی زبان میں انکی بہتری کتابوں کو پڑھنے اور انکی قدر کرنے کے لئے نہیں پڑھیں گے، انکی اردو شاعری کا بھی بیشتر حصہ جیسا کہ پہلے دکھایا جا چکا ہے زبان، موضوع اور طرز کے سخت معائب کی وجہ سے خراب ہو کر رہ گیا ہے، اور توقع نہیں کی جا سکتی کہ ایک ہندو ودوانا ایک درجن

نظمیں گاتا رہیگا جن کا اکبر علی کی کتاب کے مذکورہ بالا اقتباس میں شمار کرایا گیا ہے
انڈین نیشنل کانگریس کے افتتاحی جلسوں میں جب وہ ابھی ہندوستان میں
ہوئے ہیں، تو ان میں دو نظمیں گائی گئی ہیں صرف جہاں اولی ہندوستانی یا اردو
جسمیں اقبال لکھا کرتے تھے کم و بیش سمجھی جاتی تھی لیکن ایسی دو رائیں نہیں ہو سکیں
کہ اقبال نے عمداً یا دوسری وجہ سے غیر مسلموں کی علمی ضرورت کو نظر انداز کر دیا اور
انکے بارے میں یہ سنکر تعجب نہ ہونا چاہیے کہ اور دوسرے غیر مسلم طلبہ میں کبھی اس
حد تک اقبال کی کتابوں کے جاننے والے نہیں جس حد تک اقبال کے پرجوش ہیرو
ان کا پڑھنا اور ان کی تحسین کرنا پسند کرینگے۔

یہ اچھی طرح معلوم ہے کہ تعلیم یافتہ ہندو بالخصوص اور عام عوام الناس
بالعموم انکے طرز عمل کی علامت یا وجہ جو بھی ہو اور ان کا اندازہ کرنا ہی حق بجانب
یا حقیقی معنی ہیں اور ہ کے خلاف جو قوم پرستی کے تصورات اور ولولے رکھتے
ہوئے اور سیاسی طور پر آزاد ہونیکے شوق سے بھرے ہوئے ہیں۔ ان قوموں کی
طرح جو یورپ اور امریکہ میں رہتی ہیں یا ایشیا کے چین و جاپان میں اسلئے کوئی
ہندوستانی شاعر جو صاف صاف یا اشارہ کنایہ بھی قوم پرستی کے خلاف تبلیغ
کریگا یا اس پر ناپسندیدگی کا اظہار کریگا یا صرف اپنی مذہبی بین الاقوامیت کی
وکالت کریگا، جیسا کہ اقبال نے کیا تو اسکو غیر مقبول ہونا ہی ہے۔ اب اقبال کا
سیاسی مطمح نظر چونکہ مسلم گروہ بندی کا تقاضا ہی نہیں دیکھنا کہ کہیں ہندوؤں کا

ناقدر شناس اور مورد الزام بنایا جاتا ہے جب خود شاعر نے انتخاب موضوع، زبان،
طرز ادا اور مرکز نظر کے لحاظ سے انکے جذبات اور کیفیات پر اثر ڈالنے کی طرف توجہ نہ
دی۔ ایسا [illegible] آج کے اردو داں ہندوؤں پر عموماً اور انکے فرقہ پرستانہ ذہن
رکھنے [illegible] عموماً اثر انداز نہیں تو یہ تعجب کی کوئی بات نہیں۔ ہندوستانی ادب
اور علمیت کو ۱۹۳۵ء میں ڈاکٹر ضیاء الدین کی قبل از وقت موت سے جو بنگال میں
ٹیگور کی مشہور یونیورسٹی "شانتی نکیتن" میں پنجابی کے پروفیسر تھے سخت نقصان پہونچا۔
انھوں نے "وشوا بھارتی کوارٹرلی" میں اقبال کی شاعری اور پیغام پر ایک بلیغ تبصرہ
کیا۔ یہ شاعر کی زندگی میں لکھا گیا تھا، لیکن ان کی وفات کے بعد فوراً ہی شائع ہوا
میں ذیل میں اس کے بعض اقتباسات دیتا ہوں، جو میرے زیر بحث نقطۂ خیال
پر ایک گہری روشنی ڈالتے ہیں، مجھے اقبال کے کسی آخری اور غیر مبہم بیان کا علم نہیں
جو انھوں نے ہندوستانی مسلمانوں کی قوم پرستی کے مسئلہ پر دیا ہو۔ پھر بھی یہ صاف
ہے کہ انکی خواہش ہے کہ مسلمان اپنی ہیئت اجتماعی کا خط و خال دوسرے فرقوں سے
الگ نمایاں رکھیں، ہندوستان میں دوسری جماعتوں کے ساتھ مسلمانوں کا اتحاد
اقتصادی اور سیاسی بنا پر ہو سکتا ہے معاشرتی، و تہذیبی بنا پر نہیں ہو سکتا
اقبال کی صورت حال صریحاً برطانوی حالت کے بالمقابل ہے۔ انھوں نے ہندوستان
کے مسلمانوں کی آزادی غصب کر لی ہے۔ اس لئے ہر مسلمان پر فرض ہے کہ وہ اس
آزادی کو واپس لے، لیکن حصول آزادی کے بعد صلح و آشتی [illegible] کے

ماتحت ہندو مسلمان، ہندوستان پر حکومت کرنے کے لئے تیار ہوں۔ واضح نہیں ہے،
اور نہ اقبال اس سوال پر کوئی روشنی ڈالتے ہیں،

اچھی بات ہے، اقبال نے اگر ایسا نہ کیا اور اپنے سیاسی فلسفہ میں ایک ایسا
نظام چھوڑا جس میں بظاہر غیر مسلموں کے لئے کوئی جگہ نہیں تو تعجب کی کونسی بات ہے؟
اگر آخر الذکر اس سے کتراتے ہیں، اور شاعر کے تصانیف کے بہت بڑے ذخیرہ سے
بھی جو ایران کے اجنبی محاورہ میں مدفون ہے، اس طور سے جیسا کہ ڈاکٹر ضیاء الدین
نے تصریح کی ہے، معلوم ہو جائیگا کہ اقبال کا سیاسی فلسفہ غیر مسلموں کے لئے کبھی ایسا
ہی بے آسرا ہو گیا تھا جیسا کہ ان کے لئے شاعر کے فلسفۂ مذہب کا زیادہ حصہ،
اردو میں اقبال نے جو قلیل سا ذخیرہ چھوڑا اس کے متعلق اسکے موضوع، زبان اور طرز
سب پر بحث کی جاچکی ہے، اور دکھایا جاچکا ہے کہ انکی نظم کے بڑے سرمایہ کا موضوع
انکی زبان کی طرح زیادہ تر غیر ہندوستانی ہے اور انکے طرز کی بنیاد اجنبی نمونہ پر
ہے، ان ناقابل تردید حقائق کے پیش نظر تعجب کی کوئی وجہ نہیں اگر اکبر علی صاحب
کے الفاظ میں "چند قابل عزت مستثنیات کے علاوہ غیر مسلم انکی کتابوں کو پڑھنے
کی طرف توجہ نہیں دیتے" جہاں تک ہندوستانی قوم کی بڑی اکثریت کا تعلق ہے،
اقبال کی شاعری اور ان کا فلسفہ ایسا ہے کہ انکے لئے کوئی قبول کشش نہیں رکھتا،
جیسا کہ ایک بہت ہی فاضل ہستی، بمبئی یونیورسٹی کے وائس چانسلر سر یامن جی
واڈیا نے اپنے مقالہ "ہمارے ادب کی صفات" کے دوران میں جو ہندوستانی ریویو

(ریاست ستمبر ۱۹۴۲ء) میں شائع ہوا ہے، مبصرانہ حیثیت سے وضاحت کی ہے "بڑے ادب کی جانچ یہ ہے کہ اس میں وسیع ترین انسانی مفاد کے لئے اپیل ہو، اس اپیل میں کلیت، اور پائداری پائی جائے جسکے مقابل زمانہ اور وضع و انداز کا تغیر مجبور ہوکر رہ جائے" اور اس باب میں بھی بحث زیر دلیل ہے کہ اقبال کی شاعری میں وسیع ترین انسانی مفاد کیلئے اپیل، کی بہت بڑی کمی ہے جسکے سبب یہ غیر مسلموں کیلئے کشش پیدا کرنے میں ناکام رہ گئی، یہ بحث زیر دلیل اس مواد کی بنا پر جو اس جلد میں فراہم کیا گیا ہے، کہاں تک قابل تسلیم ہے اسکے متعلق فیصلہ کرنا خود قاری کا کام ہے لیکن صحیح نتیجہ اخذ کرنے میں انکی اعانت کرنے کے لئے اس باب کو ختم کرنے سے پہلے میں اسکو اقبال کے مداحوں کے ان جھگڑوں اور بحث کا حوالہ دونگا جسکو اس موقع پر ایک صاحب بہترین مصنف نے پیش کیا ہے،

شاعر کے بعض ناسخن شناس مداحوں نے اس نظریہ کو پیش کرکے بڑا زور صرف کیا ہے کہ اقبال نہ صرف شاعر فطرت ہیں بلکہ وہ ایک شاعر ہیں اسی بلند سطح کے جسطرح شیلے اور ورڈسورتھ، اسکو فرض کرتے ہوئے لیکن اس دعوی کو صحیح نہیں تسلیم کرتے ہوئے، یہ واقعہ رہ جاتا ہے اگر ایسا ہے تو بھی اقبال کے اشعار کا زیادہ حصہ فارسی میں ہے، اور اس حیثیت سے غیر مسلم ہندوستانیوں کی بہت بڑی اکثریت پر اثر انداز نہیں ہوتا جو کہ بہ حیثیت مجموعی تقریبًا اس زبان سے اب ایک لخت نابلد ہیں، اقبال کے ایک ایسے مداح کی حیثیت اس جماعت کے نمونہ

کے لیجئے، جو اقبال کو شاعر فطرت کی حیثیت سے ورڈسورتھ کے زمرہ میں شامل کرتا ہے، میں پورے طور سے اس کے تبصروں کا اقتباس دونگا، وہ لکھتا ہے "اقبال ورڈسورتھ کی طرح ایک بڑے شاعر فطرت ہیں وہ ایک فن کار کی آنکھ رکھتے ہیں، رنگ اور فطرت کی تمام تدریجی حسین و جمیل کیفیتوں کی تشریح کرتے ہیں، وہ اس کے کرداروں کے دقیقہ سنج مشاہد، اور اس کے ظہور کے زود فہم طالب علم ہیں، بادلیاں، ستارے، پہاڑ، درخت، جھیل، اور آبشار اسکی قوت مصورہ کے لئے کشش رکھتے ہیں، وہ ایک منظر کی جھلک، ایک پہاڑ کی چوٹی کا خاکہ یا سمندر کی ایک لحظہ چمک دمک دیکھتے ہیں اور اسی دم اپنے اثرات میں خود کو محو کر لیتے ہیں، انکے تصوری اثرات غیر معمولی اور نہایت دلکش ہیں، ان کے دائمی پہاڑ اپنے مقام پر جمے اور منتظر رہتے ہیں، یہاں تک کہ انکی صورتیں ہماری یاد پر چھا جاتی ہیں شاعر انکے نقش و نگار میں وقت صرف کرتا ہے، اور ہم اس تصویر کو جانتے اور محبوب رکھتے ہیں، کس خوبصورتی سے وہ "ہمالیہ" کا بیان کرتے ہیں، اسکی عظمت و جلالت ہم لوگوں کے لئے مانوس چیز بن جاتی ہے، ناقابل تسخیر فصیل کی حیثیت سے اسکی بلندی، اور سر چھوتی ہوئی فلک بوس چوٹیاں اس کا چھپا ہوا خزانہ، فوارہ کا سرچشمہ جس سے دریا اور چشمے نکلتے ہیں، یہ ساری چیزیں شاعرانہ مہارت اور سبک دستی کے ساتھ واضح کی گئی ہیں،

دوبارہ وہ دعوی کرتے ہیں، کہ اقبال کی ایک اردو نظم "بدلی" کے متعلق بھی اسی طرح گفتگو کی جاسکتی ہے جس طرح شیلی کی نظم پر" اپنے اعتقاد کا اعلان کرتے

ہوئے کہ "مناظر فطرت کے نقاش کی حیثیت سے اقبال سب سے بڑے شاعر ہیں" اور یہ کہ "وہ وہی شوخی، اور حسن پیش کرتے ہیں، جو ایک بڑا مصور ٹرنر اپنے رنگ اور موقلم کے آلہ کے ذریعہ پیش کرتا تھا" لکھنے والے فیصلہ سنانے کے لئے آگے بڑھتے ہیں "اقبال کے استعاروں میں انکی نظم 'بدلی' کے اندر بڑے رومانی شاعر کالرج کے الفاظ کا حقیقی مفہوم ملتا ہے" کالرج کو چھوڑ کر وہ پیچھے ورڈسورتھ کی طرف مڑتے ہیں، اور اعلان کرتے ہیں، کہ "ورڈسورتھ کے "ویسٹ منسٹر کا پل" کی طرح خوبصورتی کے ساتھ نہایت دلکش انداز میں شام کا امن و سکون واضح کیا گیا ہے" بہر تقدیر میں کوئی تنقید کرنا نہیں چاہتا کیونکہ ان میں بہت سی نظمیں انگریزی ترجمہ کے ذریعہ اگلے باب میں جمع کر دی گئی ہیں، اور قاری جو ورڈسورتھ اور شیلے سے واقف ہے، وہ اقبال کے متعلق حیثیت شاعر فطرت یا کالرج کے مثل بحیثیت رومانی شاعر اپنی رائے قائم کرسکتا ہے، لیکن ہر شخص کے ذہن میں یہ بات کھٹک جائیگی، کہ اگر اقبال شیلے اور ورڈسورتھ کی طرح شاعر فطرت اور کالرج کے رنگ کے رومانی شاعر ہوتے تو کیا ہندوستان کی ادبی دنیا اقبال کے اشعار کی طرف سے ایسی ہی غیر ملتفت رہتی، جیسا کہ صورت حال ہے، بہ استثنائے اس حلقہ کے جو شاعر کے مسلک کا پیرو ہے،

ہندوستان کی ادبی تحریکوں کے ان ممتاز نقادوں کو جنکو ملک کے حالات کی وجہ سے واقفیت ہے پوری طرح یہ علم ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں میں یکساں بہت غیر معقول وجہ موازنہ کا رواج رہا ہے، ان مصنفین اور یوروپی ادبیات میں

ان کے موہومہ مقابل لوگوں کے درمیان جنکو وہ اچھالنا چاہتے ہیں، اس طور سے بنگال کے ادبی حالات کی خاص نسبت سے مائیکل مدھوسودن دت، کو عام طور سے اس صوبہ میں بنگال کا ملٹن کہا جاتا ہے اور چند دوسرے بنگالی شاعروں کو بھی اسی طور سے، یہ چلن بنگال سے گذر کر دوسرے صوبوں میں پھیل رہا ہے، اور ہمنے اسی طرح کے دعاوی اس ملک میں دوسری جدید زبانوں کے مصنفین کے بارہ میں بھی دیکھے ہیں، اس لئے جہاں تک صحیح تنقیدی تناسب رکھنے کا تعلق ہو، کسی کو اقبال یا کسی دوسرے مصنف کے متعلق ایسے دعاوی کو کوئی زیادہ اہمیت دینے کی ضرورت نہیں، لیکن وہ قاری جو کالی داس کی تشریحات سے واقف ہے خاصکر میگھ دت، یا سحاب پیغام بر، یا تلسی داس کی رامائن، سے وہ اس مصنف کے بیان کے رد میں جس کا ہمنے اوپر اقتباس دیا، خود بھی بہہ نہ جائیگا، اقبال کے متعلق بہ حیثیت ایک بڑے شاعر فطرت کے یہ بحث زیادہ اہمیت بھی نہیں رکھتی، کیونکہ ایسی نظموں کی تعداد جو اردو میں ہیں اور صرف جن سے جہانتک ہندو قارئین کا تعلق ہے، ہم لوگ متعلق ہیں مسلمہ طور پر کم ہے، زیادہ سے زیادہ جن کا شمار بارہ ہوگا ان حالات میں صحیح طور پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ اقبال کے اردو اشعار ہیں فطرت کی شاعری کی حیثیت سے یہاں تک کہ اگر بحث کے لئے یہ بھی تسلیم کرلیا جائے کہ وہ اتنے بڑے شاعر ہیں، جیسے ورڈسورتھ، یا شیلی یا کالرج خواہ ان پر بہ حیثیت مجموعی نگاہ ڈالی جائے یا انفرادی طور پر تو بھی ہندو

قارئین کو متاثر کرنے کے لئے کچھ زیادہ مواد نہیں،

میں اس کے بعد اقبال کے اشعار کے اس مجموعہ سے بحث کرونگا جس کو ان کے مداح قومی یا حب وطنی سے تعبیر کرتے ہیں، اس مجموعہ میں سب سے زیادہ اہم وہ ہے جو ہندوستان ہمارا سے مشہور ہے یقیناً یہ نظم صحیح معنی میں ان اشعار کے دائرہ میں آتی ہے جنکو قومی یا حب وطنی کہنا مناسب ہے، اسمیں کوئی بے سر الفہ نہیں جس سے کسی ہندوستانی کے احساسات مجروح ہوں، اسکی ذات یا فرقہ جو بھی ہو، اور یہ نظم ایک مدت تک جیسا کہ اس کو ہونا چاہیے ہندوستان کا قومی ترانہ بنی رہی، مجھے شبہ نہیں کہ یہ اپنا دہ مرتبہ زیادہ مستحکم و پائیدار بنائے رہتی، اگر وہ صورت حالات پیش نہ آتی اس وجہ سے کہ کچھ تو بعض اشعار میں اسکی زبان کے اندر فارسی کے موٹے موٹے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں جنکو عام ہندو آسانی سے نہیں سمجھ سکتے، اور زیادہ تر اس وجہ سے کہ شاعر نے بعد میں ایک دوسری نظم لکھی جو کھلم کھلا اس سے تضاد رکھتی تھی، جو کچھ اس نے ہندوستان ہمارا میں گایا تھا الیانہ تھا کہ اقبال غیر ملکی زبان سے بلا ابھار کئے ہوئے کوئی نظم لکھنے پر قادر ہی نہ ہوں، یہ شاعر کے مطالعہ کرنے والوں کو معلوم ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ ایسے اشعار ہندو کانوں کے لئے زیادہ خوش ادا معلوم ہونے لگے اس وجہ سے کہ انمیں ہندوستان کے دیسی ماخذ کے سلیس الفاظ تھے، میں صرف دو مثالیں نقل کرونگا،

اقبال بڑا اپدیشک ہے ۔۔ من باتوں میں موہ لیتا ہے

دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے ‌ ‌ ‌ شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے

اقتباسات بالا میں کل الفاظ خالص ہندوستانی ہیں، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر ایسا کرنے کے لئے اقبال توجہ دیتے تو وہ صحیح معنی میں ہندوستان کے لئے قومی گیت لکھ سکتے جو اردو جاننے والے ہر طبقہ پر اثر انداز ہو سکتا، لیکن اسکی قطعی کوتاہیوں سے قطع نظر اقبال کی نظم "ہندوستاں ہمارا" ہمارے سامنے قومی ترانے جو اب تک لکھا جا چکا ہے قریب ترین رسائی پیش کرتی ہے۔ اس کا تذکرہ بے محل نہیں کہ دوسری جنگ عظیم کے درمیان اقبال کی زیر بحث نظم کی بڑی تحسین کی گئی، جبکہ نصف درجن باہمی ایک دوسرے کے مخالف لشکرگاہوں سے یہ گائی جاتی تھی اتحادی اور محوری پروپاگنڈہ کرنے والے مساوی طور پر اس سے کام لینا کے لئے خواہشمند تھے تاکہ اردو جاننے والے ہندوستانیوں کی ہمدردی حاصل کریں لیکن بہت ہی بدقسمتی سے بعد میں اقبال نے ایک دوسری اردو نظم لکھی جس کے آغاز کے الفاظ یہ ہیں،

چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا ‌ ‌ ‌ مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندو اس وقت سے حیران ہیں، وہ تاثرات جو پہلی نظم "ہندوستان ہمارا" میں پیش کئے گئے ہیں اسکی اصلیت پر بھی انکو شبہ ہونے لگا، کیونکہ ہندوستے 'ہندوستان ہمارا' گانے کے لئے کہنا پھر خواہ اس کے پہلو بہ پہلو یا اس کے بعد چین عرب اور بقیہ عالم کے متعلق جسمیں قدرتی طور پر ہندوستان بھی شامل ہے، دوسرا

نغمہ چھیڑنا صرف یہی نہیں کہ وہ فطرت سے کھیلنا ہے بلکہ کھلم کھلا غریب ہندو کی حیثیت کو تمسخر انگیز بنانا ہے،

ان واقعات و ملاحظات کو بہ نظر رکھتے ہوئے یہ تعجب انگیز نہیں، کہ اقبال کی قدیم تر نظم "ہندوستان ہمارا" اپنے مقصد کے حصول میں ناکام رہ گئی، میرے خیال میں یہ بہت ہی افسوسناک ہے، لیکن اگر سارے ہندوستانیوں کو اپنے جسم کے عموم کی یکتائی کی طرف جانے کے لئے، شاعر نے چین، عرب اور دنیا کے بقیہ حصہ کو ہندوستان ہی کی سطح پر رکھا، (اس بنا پر کہ سارا جہاں مسلمانوں کا وطن ہے) تو یہ تاثر بہرحال آخرالذکر کے لئے پسندیدہ اور خوشگوار ہو لیکن حقیقت نفس الامری کے لحاظ سے ہندوؤں کے لئے بے مزہ تھا، چونکہ یہ انکے قومی اور حب وطنی تاثرات کے لئے اثر آفریں نہیں ہو سکتا تھا، جہاں تک ہندوؤں کا تعلق ہے اسکا ایک قدرتی ردعمل ہونا تھا اور اس لئے یہ ہو کر رہا،

دو نظموں میں جس اختلاف تاثرات کا اظہار کیا گیا ہے، (ایک میں ہندوستان کی شان نمایاں کی گئی ہے جسکی خاک کا ہر ذرہ ایک دیوتا ہے، اور دوسری نظم جس میں چین اور عرب کو ہندوستان کے ساتھ مساویانہ طور پر وطن بنایا گیا ہے) وہ اس قدر بین اور ممتاز ہے کہ اسکو ایک سرسری نظر میں بھی سمجھا جا سکتا ہے، پھر بھی اقبال کے نکتہ ناشناس مداح شاعر کی پاسداری میں ان لوگوں پر حملہ کرنے سے تھکن محسوس نہیں کرتے، جو ان کے تاثرات میں

ایک قابل لحاظ تغیر کا پتہ بتا لیتے ہیں۔ اس زمرہ کے ایک آخری عشرہ کے مصنف نے مفصلہ ذیل اظہار خیال ہے "بعض لوگ ہیں جن کے ذہن پر ایسے پردے پڑے ہوئے ہیں، کہ وہ ان دونوں باتوں میں تضاد پاتے ہیں، لیکن کوئی تضاد ہے نہیں چونکہ اقبال ایک راسخ العقیدہ بین الاقوامی بھی تھے، جن کا اسلامی اقوام کی اخوت پر ایمان تھا، اقبال کے ذہن یا فلسفہ کا مقصود جیسا کہ تنگ نظر یا متعصب ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، کبھی اسلام کے لئے ان ممالک کا فتح کرنا نہ تھا اقبال کا مطلب صرف اتنا ہے کہ اسلامی اخوت کا دائرہ سارے جہان کو محیط ہے" مصنف اقبال کے حامیوں کی اس مثال کی نیابت کر رہے ہیں، جنکی زندگی کا خاص کام یہ ہے کہ وہ شاعر کی غیر تنقیدی مدح سرائی اور اسی طرح ان کے نکتہ شناس مداحوں، پر سب و شتم کی بوچھار کریں، اس زبان میں جس کا ایک اچھا نمونہ عبارت منقولہ بالا ہے، اس زمرہ کے اراکین احساس نہیں کر سکتے کہ ذہن پر پردہ ڈالے ہوئے تنگ نظر یا متعصب اور اسی نوع اور درجہ کے بہت سے سخت نا ملائم فقروں سے ذہنی و عقلی مباحثہ کو دبایا نہیں جا سکتا، کوئی شخص اقبال کو انکی آخری نظم میں اسلام کے لئے یا اسلام کے ماتحت سارے جہان کی فتح کے اظہار تائید پر مورد الزام نہیں بناتا جیسا کہ مصنف نے غلطی سے فرض کر لیا ہے تنقید کا نقطہ یہ ہے کہ انکی نظم میں فوراً ہی ہندوستان کی شان [illegible] لیتا ہے اپنے مرز بوم کے علاوہ دوسری سرزمینوں کی طرف متوجہ ہو گئے اور

انکو ہندوستان کی طرح اسی سطح پر اپنا وطن قرار دیا۔ معاملہ یہ ہے کسی اسلامی فتح کا اشارہ نہیں، جو اقبال کے خلاف پیش کیا جاتا ہے اور اس لفظ "ہند" کا جواب آج تک شاعر کے کسی حامی سے بن نہ آیا۔[1]

اب ہم اقبال کی ایک دوسری نظم پر بحث کرینگے، جسکے متعلق شاعر کے مداحوں کا دعویٰ ہے کہ یہ قومی تاثرات سے بھری ہوئی ہے، لہذا اسکو ہندوؤں کے لئے جذبات حب وطنی کو ابھارنا چاہیئے، کوئی تنقید کرنے سے قبل ہم ان ابیات کو جو اس نظم کا لب لباب

۱؎ نواب یار جنگ اور مسٹر پی ڈی یونس نے اس کا معقول اور دلنشین جواب دیا ہے۔ سر تیج بہادر سپرو فرماتے ہیں "بحیثیت شاعر و مفکر اقبال کے ارتقا میں چند دارج تھے، اور یہ بالکل قدرتی امر ہے کہ اس باب میں اختلاف آراء ہو کہ اقبال کب اپنے انتہائی عروج پر تھے" وطن کے سلسلے میں اقبال نے جو کچھ لکھا ایک سچے وطن پرست ہندوستانی کی حیثیت سے لکھا اور چونکہ ایک راسخ العقیدہ مسلم کی حیثیت سے وہ بین الاقوامی بھی تھے، اسلئے اس جذبہ کے ماتحت بھی جو کچھ انھوں نے لکھا اسمیں بھی سچائی اور حقیقت ہے، ڈاکٹر سنہا فرماتے ہیں "اس لفظ 'ہند' کا جواب آج تک شاعر کے کسی حامی سے بن نہ آیا" میں سمجھتا ہوں سنہا صاحب کے وطن کا ایک حقیر طالب العلم آج اس باب میں انکی تشفی کر دیگا، ہر انسان مجموعہ ہوتا ہے چند رجحانات کا، اقبال بھی انسان ہی تھے، اقبال ہندوستانی شاعر کی حیثیت سے سچے وطن پرست بھی تھے اور مسلم ہونیکی حیثیت سے وسیع النظر بین الاقوامی بھی، جس طرح ڈاکٹر سنہا ہندو مسلم اتحاد کے حامی ہیں

(بقیہ دوسرے صفحہ پر)

ہے، پیش کرتا ہوں "اے برہمن میں تجھ سے سچ کہتا ہوں، رنج نہ مان، تیرے مندر کے بت بہت پرانے ہوگئے ہیں ان بتوں نے تجھے تیری اپنی ہی قوم سے دشمنی سکھائی آخرکار میں نے ناامید ہوکر مندر اور مسجد دونوں سے اپنا رخ پھیر لیا، پتھر کی مورتیوں میں تو نے خدا کا وجود دیکھا میرے لئے میرے وطن کے غبار کا ہر ذرہ ایک دیوتا کی حیثیت رکھتا ہے"۔

ایک مصنف جو اقبال کے غیر منصفانہ ناقدوں کے مثال کی نیابت کرتے ہیں اس نظم کے متعلق لکھتے ہیں "وہ (اقبال) اتحاد کے پیغمبر کی حیثیت سے کھڑے ہوتے اور اپنی "نیا شوالہ" میں انھوں نے ہمیشہ کے لئے دوا پائی رسم و رواج، کورانہ تقلید

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۴۴) خاص حالی بھی ہیں اور وہ اگست ۱۹۴۷ء میں جشن آزادی کے وقت ایک فرقہ پرست کٹر ہندو بن جاتے ہیں، اور اپنے التہاب غم کو ایک لمبی تحریر میں آپ کے سامنے پیش بھی کرتے ہیں جس میں وہ ہندوؤں کو منع کرتے ہیں کہ جشن آزادی میں حصہ نہ لیں، یہ جشن مسلمانوں کے لئے ہے نہ کہ ہندوؤں کے لئے، ان کی آزادی نسل تو ختم ہوگئی یہ موقعہ ہندو قوم کے لئے خوشی کا نہیں غم کا ہے، اردو زبان اور رسم الخط کے متعلق آج آپ کا رویہ بھی ٹنڈن جی سے مختلف نہیں۔ تو کیا ہندوستان والے آپ کو ایک فرقہ پرست سمجھ لیں اور آپ کی تمام قوم پرورانہ خدمات اور ہندو مسلم اتحاد کے متعلق بلند خیالات کو بھلا دیں، ع۔م

عقیدہ، اشیا پرستی، بت پرستی کو خیر باد کر دیا، اور انکے بدلے غبار وطن کے ہر ذرہ کے لیئے ایک دیوتا کی حیثیت سے پرستش و ستایش کا اظہار کیا۔ "نیا شوالہ" وطن کے ساتھ اقبال کی پرجوش محبت کا ایک صریح پرتو ہے" نظم پر پہلی ہی نظر ڈالنے سے اور خاص کر آخری شعر سے جو بتاتا ہے کہ میرے غبار وطن کا ہر ذرہ ایک دیوتا ہے' یہ بحث ہو سکتی ہے کہ یہ نظم حب وطن سے متعلق ہے، اور صحیح معنی میں اسکو حب وطنی کے درجہ میں رکھ سکتے ہیں، لیکن شاعر کے منشا کی اصلیت پر جرح و نزاع یا اس نظم کے لکھنے پر انکی غرض کی بابت سوال کئے بغیر بلکہ ان تمام باتوں کو قبول کرتے ہوئے جو اس نظم کے حب وطن سے متعلق ہونے کے باب میں کہا جا سکتا ہے، یہ حقیقت نفس الامر باقی رہ جاتی ہے کہ وہ تاثرات جو اس میں جمع کئے گئے ہیں، انکو کم از کم ناکام کہہ سکتے ہیں کیونکہ جس مقصد کے حصول کے لئے یہ نظم لکھی گئی، اسی کو یہ رد و باطل کرنے کا رجحان رکھتی ہے، شارح کے الفاظ میں شاعر نے ہندؤں سے انکی پجاری ذات برہمنوں کے واسطے سے التجا کی ہے کہ وہ روایاتی رسم و رواج، کورانہ تقلید، عقائد، اور بت پرستی کے آثار و علایم کو ہمیشہ کے لئے رخصت کر دیں، اور ان کے بدلے غبار وطن کے ہر ذرہ کی دیوتا کی طرح پرستش کریں، اب ڈیکن اسکے لیباب ہاؤس کے ایک مشہور کردار، مسٹر سینگر بائی کے محبوب فقرہ کو استعمال کر کے اور اس کے لئے ان سے معذرت کرتے ہوئے "کوئی انگلی لیٹی ... نہ کہیں" کیا ان خطوط پر ہندؤں سے التجا کرنے میں اقبال پرلے درجہ کے ناموقعہ شناس نہ تھے، خواہ انھوں نے اتحاد ہی کیلئے

ایسا کیا ہو؟ کسی زمانہ یا ملک میں کسی نے شاعر ہو یا فلسفی، اخبار نویس ہو یا ماہر سیاست یا خلق اللہ کے کسی خادم قوم سے ان الفاظ کے ساتھ کہا کوئی ایسی التجا کی ہے کہ وہ کسی سرزمین میں دوسرے فرقوں سے اتحاد کے لئے اپنی روایاتی رسم و رواج، اپنے مذہبی عقائد اور عبادت کو اس بنیاد پر جس کا شاعر نے ذکر کیا ہے ترک کر دے؟ کوئی تنگ نظر ہندو شاعر خواہ وہ اپنے قوم پرستانہ تعصب ہی سے متاثر ہو کر ہی اپنے فرقہ کے علاوہ دوسرے فرقہ سے ہندوؤں کے ساتھ اتحاد کے لئے حب وطن پر مبنی سمجھتے ہوئے اگر اس نوع کی اپیل کرتا کہ وہ اپنی روایاتی رسم و رواج، مذہبی شعائر، طریق عبادت، اور دینی معتقدات کو ترک کر دے تو کتنی ہولناک نتیجہ پیدا ہوتی؟ سارے لوگ جو آج کے ہندوستان میں یا اس معاملہ میں کسی دوسرے ملک کی زندگی کے حقائق کو سمجھتے ہیں بس ایک ہی غیر مبہم جواب دیں گے، یہ بالکل دوسری شے بن جاتی، گو اس صورت میں خیالی رائی کی اور زیادتی ہی ہوتی، اگر اقبال ہندو فرقہ کی تخصیص کی بجائے، بحیثیت مجموعی ہندوستانی قوم سے ہر قیمت پر اتحاد کے لئے اپیل کرتے، لیکن انھوں نے یہ سب کچھ کہنے کے لئے صرف ہندوؤں ہی سے اپیل کی اور اس ملک کے اور لوگوں سے نہیں، اس لئے شاعر کے خلاف ہندوؤں کی فریاد آزادی اسلام کے لئے جسکو وہ انکی تنگ نظری سے تعبیر کرتے ہیں،

جو لوگ قانون شہادت میں جرح کے متعلق وقوف و تجربہ رکھتے ہیں، وہ اچھی طرح جانتے ہیں، کہ مقدمہ کا دارومدار اس پر ہے کہ کس طرح یہ اجلاس میں پیش

کیا گیا، اگر قانون داں کو اس کے ساتھ یقین کلی بھی ہو، اور کس طرح اکثر ایک اچھا
خاصہ مقدمہ خراب ہو جاتا ہے، اگر اسے ناموقعہ شناسی کے ساتھ پیش کیا گیا۔ اس اہم
امر کو ملحوظ رکھتے ہوئے، ہمیں بالکل تعجب نہیں، کہ اتحاد کے لیے اقبال کا ہندوؤں
کو پکارنا ناکام رہ گیا، اور اس سے نہ تو کوئی اثر پیدا ہوا اور نہ اس نے کوئی مطلوبہ
ردعمل کی تحریک پیدا کی، بلکہ سچ پوچھئے تو جب یہ مخصوص نظم ہندوؤں کے سامنے
پڑھی جائے تو اس کا ناخوشگوار ردعمل پیدا ہوگا، کیونکہ یہ ایک چھیڑ کا کام کرے گی، نہ
ملایمت پیدا کرنے کا، اور اگر ایسا ہو تو ہمیں کوئی حیرت نہیں، ہندوؤں کا اوسط خواہ
وہ کتنا ہی ترقی یافتہ کیوں نہ ہو، اپنے مذہب، مذہبی رسم و رواج اور طریق عبادت
کے سوال پر مسلمانوں ہی کی طرح حساس واقع ہوا ہے، اوسط مسلمانوں کے سامنے
ہندو بت پرست رہا، اور رہا تک کہ صاف صاف یہی نظریہ، اقبال جیسے مہذب
اور روشن خیال شاعر کا بھی ہے، اور یہ نظریہ زیر بحث نظم کے الفاظ میں بھی ظاہر
کیا گیا ہے اور "ترانہ" میں بھی، یہ ہندوؤں کے لیے معنی خیز ہے کہ گو اقبال نے اپنی
نظموں میں نفرت سے اصلاً اپنے ہندو ہمسائے کا حوالہ دیا ہے پھر بھی وہ ہندوؤں کے بت پرست
ہونے کے متعلق رائے رکھنے اور اظہار خیال کرنے سے باز نہ رہ سکے، جب ہم اس
زیر بحث نظم اور دوسری نظموں میں بھی منضبط الفاظ اور تاثرات کی جانچ کرتے
ہیں لیکن کوئی مدد یا شفقت ہندو بت پرست ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتا، خواہ اس معنی میں
جس میں اقبال نے اس اصطلاح کا استعمال کیا ہے یا اس معاملے کے لیے کسی دوسرے

مفہوم میں، یہ اس کا بیان ہو یا اعتقاد ہے، پھر اس نظریہ کے رکھنے میں وہ صحت پر ہے یا غلطی پر، یہ بالکل دوسرا معاملہ ہے، اور یہ ہندو کو بت پرستی کے متعلق جیسا کہ وہ عمل کرتا رہتا ہے اقبال کا نظریہ قبول کرنے کی ترغیب دی جا سکتی ہے، سبب کہ اس کو معلوم ہے کہ مشہور و ممتاز مسلم ہندوؤں، مورخوں، مفکروں اور عالموں نے واضح طور پر تسلیم کیا ہے کہ ہندو بت پرست نہیں ہیں، اس نقطۂ نظر پر ہندو ابواب میں مفصل بحث کی گئی ہے لیکن اپنے بیان کی تائید میں "آئینِ اکبری" جیسی مشہور تاریخی کتاب اور مستند ماخذ سے چند سطریں نقل کرتا ہوں۔ ابوالفضل ذیل کے الفاظ میں ہندوؤں کے مذہب کے متعلق تحریر کرتے ہیں "وہ لوگ ایک سچے بے شکل خدا کی وحدانیت پر ایمان رکھتے ہیں، اور ان کی وہ تعظیم جو پتھر، لکڑی اور اسی قسم کی مورتوں کے ساتھ ہے اور سارے لوگ بت پرستی خیال کرتے ہیں، لیکن بت پرستی نہیں، وہ اپنی ساری فکر ہی سے اور روح میں قادر مطلق کے خاص جوہر کو جو کہ ایک قوت عالمہ کے تصور کے سامنے ہیں، یہ انسانی تجربہ، عقل اور قیاس سے ماورا ہے۔"

اس کی اور اسی طرح کی دوسری مستند شہادتوں کی موجودگی میں یہ تقریباً ناممکن سمجھا کہ ہندو مذہب پر یہ الزام لگایا جائے کہ وہ ایک بت پرست مذہب ہے۔

لا محالہ یہ شک کے باعث ہے کہ اقبال اپنے کو بت پرست تسلیم کرتے ہیں ہندوؤں کے نظریہ اور ہندو کی وجہ سے قابل ہو، سبب یہ کہ اگر کسی مسلم شاعر یا مصلح کی خواہش ہو کہ وہ ہندوؤں پر ذہن کے اپنے خیالات پیش کرے لیکن کے لیے اثر ڈالے جو ہندوستان کے

اور بالخصوص ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان فرقوں میں اتحاد پیدا کرنے پر منطبق ہو تو اس پر اسی طرح فرض ہے کہ وہ ہندو مذہب کے بنیادی عقائد و اصول پر ایک ہمدردانہ بصیرت کے ساتھ اپیل کرے جس طرح ایک ہندو شاعر اور مبلغ کا فرض ہے کہ اسلام کی بلند تعلیم کے متعلق ایسا ہی کرے اور اس کو یا اس کے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا نہ کہے۔ یہ انتہائی حسرت کی بات ہے کہ اس نازک موضوع پر صحیح روح کے ساتھ پہنچنے کے بدلے بہت سے ہندو اور مسلم مصنفین ایسے طریقِ کار سے کام لیتے ہیں جو عام طور سے فائدہ پہونچانے سے زیادہ نقصان پہونچاتا ہے۔ یہ ایک ایسا کھلا ہوا معاملہ ہے جس کے لئے زبان مطلوب ہے نہ کہ ہجو تشنیع۔ اور جس قدر مصنف کا مرتبہ بلند ہوگا اسی قدر ذمہ داری کا معیار بلند ہوگا جس کی اس سے توقع کی جاسکتی ہے۔ انہیں اہم ملاحظات کو پیش نظر رکھتے ہوئے آپ غیر جانبدارانہ اقبال کو اس پر ماخوذ کرنے کے سوا دوسری بات نہیں کر سکتا کہ انھوں نے زیر بحث نظم میں یہ برائے دیکھا اور مفہوم پیدا کر دیئے ہیں کہ ہندو اپنے بت کو خود خدا سمجھتا ہے اور اس میں سے تاثرات کا بھی اظہار کر دیئے ہیں غلطی کی۔ اقبال کے اس افسوسناک رویہ کا موازنہ ایک مشہور بنگالی سے کیجئے جس نے عیسائی مذہب قبول کر لیا تھا۔ اپنی مشہور کتاب "بنگال کی دیہاتی زندگی" میں کس طرح اس کے مصنف ریورنڈ لال بہاری دے ہندو مذہب کے بنیادی عقائد پر ۔ جن کے اندر جو روح کار فرما ہے اس پر روشنی ڈالتے ہیں۔ ایک دیہاتی کے گھر میں جہاں پوجا ہو رہی ہے اس کی تفصیلات

بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں "لوگ اگر پسند کریں تو اسکو اشیا پرستی کہہ سکتے ہیں لیکن ناممکن ہے کہ اس گہری مذہبیت کی تعظیم نہ کی جائے جو ہندو دانا ز یہاں تک کہ عام ہندو دیہاتی میں پنہاں رہتی ہے۔ گو یہ اشیا پر توہم پرستانہ ہیں لیکن یہ بے معنی نہیں ہیں، یہ ایک لازمی شعریانہ اور پیچیدہ سا احساس تاثر کے وجود کا پتہ بتاتے ہیں، ہوتا کرتے ہیں کہ ایک غیر تعلیم یافتہ دیہاتی میں بھی کچھ ہے جو ایک اعتراف ہے کہ انسانی مسرت و دولت ایک غیر مرئی طاقت کی مسکراہٹوں پر ہے اور یہ کہ ساری فلاح

"ہمہ خیر کے دیالو مہاپرماتما پر دال ہے"

ارباب منطق تصورات مجردہ کے متعلق عقل آرائی کر سکتے ہیں لیکن [illegible] کا سواد اعظم تصور نہیں رکھے گا، ہر زمانہ اور اقوام میں بت پرستی کی طرف [illegible] تمام رجحان کی وضاحت کسی دوسرے اصول پر نہیں کی جا سکتی" میکالے نے ملٹن پر اپنے مقالہ میں اس طور سے لکھا ہے

"انسان ہمیشہ کسی شے کی پرستش کرتا ہے، ہمیشہ وہ ازل کو کسی فانی صورت میں دیکھتا ہے، اور یقیناً فانی شے ہیں وہ اس ازلی کو ایسا دیکھ سکتا یا اسے ایسا دیکھنا چاہیئے، یہ ایک بار اس کی آنکھوں کو اس پر اچھی طرح جما دیتا ہے" کارلائل نے ایسا ہی اپنے ایک مقالہ میں پیش کیا ہے جس کا موضوع عام طور پر بت پرستی بتایا [illegible]

"مسیحی مذہب قبول کرنے والے ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ ہندو اور روشناز [illegible] نگاروں کے اعلانات کے بعد، ہندو مذہب میں ذات باری کا تصور روحانی [illegible]

اور اک کے مسئلہ پر حال ہی میں دوسرے کم زور دار اطلاعات کا اضافہ نہیں ہوا ۱۹۳۰ء
کے اواخر میں بعض ہندوستانی مسائل پر لندن کے اندر برطانوی نشریاتی مباحث ہوئے
ہندوستان اور جاپر آزاد ہونے کے سلسلہ میں بحثیں کی گئیں۔ ان میں ایک موضوع ہندو مسلم
تعلقات تھا، بولنے والوں میں جنھوں نے ان مباحث میں حصہ لیا بنگال کے
سابق گورنر لارڈ لٹن اور مسٹر موہن سنگھ نائیڈو [illegible] ہندوستان کے ہائی کمشنر تھے قابل
ذکر بات یہ تھی کہ یہ دونوں بولنے والے مسیحی مذہب کے پیرو تھے لارڈ لٹن کے متعلق
کہا جاتا ہے کہ انھوں نے کہا "میں اپنے تجربہ سے کہہ سکتا ہوں کہ مذاہب کے معاملہ
ہندو فرقہ ایک بہت ہی روادار فرقہ ہے میرا خیال ہے کہ اس کی بڑی وجہ یہ
واقعہ ہے کہ مذہب کے باب میں ہندو بطور شخص کے ساتھ انفرادی ہے" اس کے
بعد ہندوستان کے ہائی کمشنر کی باری آئی انھوں نے کہا "برطانوی حکومت نے
سیاسی آزادی کے ارتقا میں ہندوستان کی بہت بڑی مدد کی، لیکن میرا خیال
ہے ہندو مذہب ہمارے روحانی آزادی لانے کا ہے" برطانوی عیسائیوں اور
ہندوستانی عیسائیوں کے یہ دو لوگ [illegible] مذہب کے متعلق اتنا بہتر
کا بہتر جانتے [illegible] مذاہب کے [illegible] مخصوص [illegible]
اپنے ساتھیوں کے [illegible] روحانی آزادی [illegible] حیرت انگیز صورت حال
ہے کہ ہندو مذہب کے مخصوص [illegible]
[illegible]

کہ برطانوی اثر کے ماتحت بھی کم از کم جیسا کہ اقبال نے واضح کیا ہے ایسی بے تعصبی اور وسعتِ نظر پیدا کرنے سے قاصر رہ جائے، جو بعض جدید عیسائیوں میں پائی جاتی ہے۔ یہ قابل ذکر ہے کہ تقریباً ایک صدی پہلے ٹینی سن نے اپنی "یادگار میں" کے اندر اپنے عہد کے غیر روادار عیسائی مبلغوں کی غیر رواداری پر مشہور اشعار میں ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے:

"اسے، وہ کہ مشقت اور طوفان کے بعد ایک ساکت فضا میں پہنچ گیا
جس کا ایمان ہر جگہ مرکز رکھتا ہے، وہ ایمان جو خود شکل میں متعین نہیں رہتا۔
جب تمہاری بہن سویرے اپنی روحانی مسرت اور اپنے سرور آگیں نظریات کے ماتحت عبادت کرتی رہے تو تم اسے چھوڑ دو اور ایک زندگی کو جو [illegible] الہام کی طرف رہنمائی کرتی ہے ذرہ برابر درہم برہم نہ کرو۔"

لیکن بے تعصبی اور روحانی آزادی کے ایسے پیغام کی تخلیقی تحریک ہندوستان کے مسلم مصنفوں کی نظم یا نثر میں نہیں پائی جاتی، اور کسی حیثیت سے یہ چیز اقبال کے اشعار میں نمایاں نہیں۔ ایران کی قدیم شاعری کا یہ حال نہیں، جو کہ مذہب کے بنیادی اصول پر نہ صرف [illegible] بلکہ ہمارے زمانے تک اس کا ثبوت پیش کرتی آئی ہے۔ [illegible] کہ حسن و الطاف [illegible] کے ساتھ ایک فارسی شاعر نے اپنے مشہور مصرعہ میں [illegible]

"در دل ہر ذرہ [illegible] نہاں [illegible] ہم پیدا [illegible]"

یا جیسا کہ دوسرے فارسی شاعر نے [illegible] کی ہے:

[illegible]

ایں جلوہ گری بہ خویشتن بنمائی ؛ خود عین عیانی و خود بینائی

بعض اوقات تو اپنے کو چھپاتا ہے اور کسی کو اپنی صورت نہیں دکھاتا، اس کے برعکس کبھی تو اپنے کو زماں و مکاں کی اس دنیا کی بہتیری شکلوں میں نمایاں کرتا ہے، تو خود ہی تکنے والا اور دیکھا ہوا ہے"

یا اس کو فلسفیانہ اصطلاح میں اس طور سے رکھ سکتے ہیں تو کُل دونوں ہے جوہر بھی اور عرض بھی،

تاثر بالا جسکو ایک مسلم شاعر نے پیش کیا ہے ایک مدت سے ہندو مذہب میں جاری و ساری ہے، اور اگر وہ عبادت جو ایسے روحانی مطمح نظر کا نتیجہ ہو کم فہموں کو شیا پرستی اور بت پرستی معلوم ہوتی ہو تو ہندو اطمینان سے ان کے تمسخر اور فقرہ بازی پر لا دھیان دیتے اور بے نیازانہ انداز سے اپنی راہ چلتا رہیگا، اور اپنی اس رائے میں بے اندیشہ رہیگا کہ اس کے مذہبی عقائد اور طریق عبادت کو وہ لوگ پسند کرینگے خواہ وہ کسی سرزمین یا کسی مذہب سے متعلق ہوں جو لوگ ذات باری کی حقیقت کے متعلق زیادہ بہتر اور برتر اور اک رکھتے ہیں کائنات کے ساتھ اپنے تعلقات کے نظریہ میں بھی وہ غلطی پر نہیں، اس نے اس کو مذہبی معاملات میں روا دار ترین انسان بنا دیا ہے، چونکہ جیسا کہ ایک دوسرے ایرانی شاعر نے ہندوؤں کے نظریہ بت پرستی کو جسے کم فہم لوگ بت پرستی کہتے ہیں، واضح کیا ہے،

والی کہ زچہرہ روئے گشتہ ساجدما ؛ بت گفت کہ بت پرست کلے عابدما

برما بہ جمال خود تجلی کردہ است آنکس کہ ز تست ناظر و ساجد ما

"بت نے بت پرست سے کہا اے میری عبادت کرنے والے
تجھے کچھ خبر ہے کیوں تو میری پوجا کرتا ہے اس وجہ سے کہ وہ ایک
جو خود کو بیت کے ذریعہ ظاہر و بے نقاب کرتا ہے، وہی ہے جس نے
اپنی چمک دمک سے مجھ پر بھی روشنی ڈال رکھی ہے"

اپنے وسیع معنی میں یہی ہندو مذہب ہے، اور وہ لوگ جو اقبال کی طرح ہندوؤں کے مذہبی تاثرات و جذبات پر اثر ڈالنا چاہتے ہیں انکو اس کے روحانی نصب العین کو پیش نظر رکھنا چاہیئے اور اسکی تحسین کرنی چاہیئے، نہ کہ اسکو مبتذل پرستی اور ستارہ پرستی سمجھ کر ٹھکرانا چاہیئے کیونکہ ہمارا اسکو برطرف کر دینا ٹھیک نہیں، .... قبل اس کے کہ وہ ملک میں فرقہ وارانہ اتحاد کی امید کریں، اسی طرح سے وہ ہندو جو قومی اتحاد چاہتا ہے اسکو بھی اسلام کے بنیادی مسائل کی عظمت اور برگزیدہ روح کے لئے مساوی طور پر زیادہ انصاف پرور اور قدر افزا ذہنی ڈھانچہ بنانا چاہیئے ذات باری کے متعلق اسکے شاندار تصور اور عمرانی معاملات میں اسکی عالمگیریت کے احساس کے لئے جس میں وہ عمل کے لحاظ سے ہر مذہب سے بلند تر ہے، اور جس نے اپنے پیروؤں میں نسل اور رنگ کے تمام امتیازات مٹا دیے، جب تک ہندو اور مسلمان دلی ہمدردی، وسعت نظر اور رواداری کی یہ روح نہ پیدا کریں، ہندوستان میں اس وقت جو کچھ حاصل ہو رہا ہے اس سے بہتر حصول کی توقع کرنا مہمل بات

سبب یہ بات اس وجہ سے ہے کہ ہندو اور مسلمان دونوں ابھی تک ایک دوسرے کے مذہب کے ابہام اور تفہیم میں صحیح زاویۂ نظر کو ترقی دینے میں ناکام رہے ہیں اسی کا نتیجہ کہ ہندوستان کی چیزیں جو ہیں سو ہیں، اور اقبال کی طبع شاعرانہ کی اسی حقیقی روح سے محروم محبت و یگانگی ہے تو انکی چند نظمیں بھی جنہیں انہوں نے قوم پرستی کی تبلیغ کی خاطر اردو داں ہندوؤں کے تصور پر غلبہ حاصل کرنے میں کامیاب نہ ہو سکیں اس حیثیت سے اسکی ناکامی، دوسرے شاعروں اور مبلغوں کے لئے ایک خوشگوار تنبیہہ ہو سکتی ہے جو خود اقبال کی طرح بہترین نیتوں اور نصب العین کو حرکت دینے والے ہیں لیکن جنہوں نے بے تکا پن اور رسائی ناصواب کی وجہ سے اپنی کامیابی کے مواقع کو خطرہ میں ڈالدیا،

اوپر جو کچھ ہم نے ہندو مذہب کے خاص امتیاز کے متعلق کہا ہے اسکی دوسرے مذاہب کے لوگوں نے بھی تصدیق کی ہے، جن لوگوں نے اس مذہب کا پہلے سے قائم کئے ہوئے تعصب کی بنا پر مطالعہ نہیں کیا ہے، حال ہی کے: واقتباسات پیش کرتا ہیں، چودھری اکبر خان (لندن کے ہندوستانی صحیفہ نگاروں اور مصنفین کی انجمن کے صدر اور نیز برطانیہ کے ہندوستانی مزدوروں کی گروہ بندی کے صدر) نے ہندو مذہب کے ایک مہاتل بدنام کرنے والے کے دعاوی کی تردید کرتے ہوئے ریچ کے بیان (۱۹۴۳ء) کے مطابق کہا ہے "ہندو مذہب میں خیالات اور عقائد [illegible]

وسیع اور لچکدار ہے وہ سہل ترین طریقہ سے زمانہ کے حالات کے مطابق اپنے کو
ڈھال سکتے ہیں، صرف ان اقوام کے درمیان خوفناک لڑائیاں ہوئی ہیں، جو
مذہبی عقاید کا مجموعہ رکھتی ہیں" اس کے بعد ہندو مذہب کے متعلق میں برنارڈ شا کی
نذر عقیدت پیش کرونگا، اپنی حالیہ تصنیف "ہر ایک کے متعلق کون کیا ہے" (جو ۱۹۴۴ء
میں شایع ہوئی) میں مسٹر شا ہندو مذہب کے متعلق ان الفاظ میں اپنی جنچی تلی رائے
دیتے ہیں "پہلی نظر میں دیوتاؤں کا ظاہری تعدد گمراہ نظر آتا ہے لیکن تمہیں جلد ہی
معلوم ہو جائیگا کہ وہ سب ایک ہی دیوتا ہیں، وہاں ہمیشہ ایک آخری دیوتا ہے
جو جسمانیات سے منزہ ہے، یہ ہندو مذہب کو دنیا میں سب سے زیادہ روادار
مذہب بنا دیتا ہے، کیونکہ اس کا اعلیٰ اور برتر دیوتا کل دوسرے ممکن دیوتاؤں
کو محیط ہے، حقیقتاً ہندو مذہب اس قدر لچیلا، اور اتنا لطیف ہے کہ اسکے اندر
بہت ہی گہرے غیر متقلد اور رنگا رنگ فطرت پرست ہم آہنگی کا لطف پاتے ہیں"
ایک بہت روشن خیال ہندوستانی مسلمان محمد مجیب صاحب نے اپنی کتاب
"ہندوستانی تہذیب" میں اسی موضوع پر حسب ذیل ملاحظات پیش کئے ہیں،
"بلکہ خود مذہب نے قوم پرستی کا تصور بدل دیا، ہندو مذہب نے اس کے عظیم الشان عناصر
جذب کر لئے، ہندو مذہب خود وہ ساری باتیں پیش کر سکتا ہے جو اسلام میں جاذب
اور دلکش نظر آئیں، یہ قوت کی علامت ہے نہ کہ ضعف کی، اس سے ظاہر ہوتا ہے
کہ ہندو مذہب انفعالی اور شکستہ خوردہ نہیں، بلکہ وہ اپنے اندر ایسی استطاعت

پیدا کرتا ہے جنکی اسے ضرورت ہے، ہندو مذہب ایک طاقت ہے، اور ماضی میں جیسا کہ آج بھی ہے، اس کا خاص رخ اتحاد کی طرف رہا ہے، ہندو مذہب کے متعلق غیر ہندؤں کے بہتیرے عمدہ اور غیر جانبدارانہ تخمینے، پورے طور سے اس مباحثہ کی تائید کرتے ہیں کہ جب تک وہ مذہب دوسرے مذہبی نظاموں کی بڑی اور اچھی چیزوں کے جذب وقبول کی خاص شان رکھتا ہے اور انکی قلب ماہیت کرکے اپنے کل حصہ میں کھپا لیتا ہے وہ سدا قایم رہیگا، جیسا کہ وہ ہمیشہ بدلنے والے ماحول سے سازگاری پیدا کرنے کے لئے اپنی مستقل سعی کے نتیجہ میں وہ آج سات ہزار برس پھولتا پھلتا چلا آرہا ہے، یعنی قدامت پرستی کے باوجود ہندو مذہب کی مسلسل سازگاری اتنی تیز ہے کہ یہ نہ صرف غیر ہندو مشاہدین کی نظر سے اوجھل ہو گئی ہے بلکہ خود ہندؤں کی نظر سے بھی!

استدراک

ڈاکٹر سنہا نے اکبر علی صاحب کے حوالہ سے یہ عبارت نقل کی ہے "غیر مسلم اقبال کی کتابوں کو پڑھنے کی طرف توجہ نہیں دیتے" اسکے بعد آپ فرماتے ہیں "کہ ہندوستان کے غیر مسلموں کا انہیں قطعی کوئی قصور نہیں، کہ وہ اقبال کی تصنیفات نہیں پڑھتے اس وجہ سے کہ انکو ان میں کوئی کشش نظر نہیں آتی"، اکبر علی صاحب نے ہندوستان کی فرقہ پرستی کے سلسلہ میں ایک غمناک گلہ کیا تھا ڈاکٹر سنہا نے

س کو ایک قضیہ بنا کر مبسوط منطقی بحث کی اور ثابت کیا کہ اقبال نے قوم پرستی کے خلاف تبلیغ شروع کی، اور مذہبی بین الاقوامیت کی وکالت کرنے لگے اس لئے ہندوؤں میں انکو نامقبول ہونا ہی تھا، اسکے بعد آپ فرماتے ہیں "اقبال کا سیاسی مطمح نظر چونکہ مسلم گروہ پسندی کا تھا ہم نہیں دیکھتا کہ کیوں ہندوؤں کو نا قدر شناس اور مورد الزام بنایا جائے جبکہ خود شاعر نے انتخاب موضوع، زبان، طرز اور مرکز نظر کے لحاظ سے انکے جذبات اور کیفیات پر اثر ڈالنے کی طرف توجہ نہ دی"

مسٹر سہرورد نے اپنی مختصر سی تحریر میں ڈاکٹر سنہا کے اکثر اعتراضات کی معقول تردید کردی ہے اس سلسلہ میں آپ وہ لکھتے ہیں "ذاتی طور پر میرا یقین ہے کہ کوئی ہندو جو اردو فارسی سے دلچسپی رکھتا ہے اقبال کو نظرانداز نہیں کر سکتا" ڈاکٹر سنہا آگے چلکر رقمطراز ہیں "جہاں تک ہندوستانی قوم کی بڑی اکثریت کا تعلق ہے، اقبال کی شاعری اور ان کا فلسفہ ایسا ہے کہ ان کے لئے کوئی قبول اور کشش نہیں رکھتا" اس کے بعد ڈاکٹر سنہا نے "بڑے ادب کی صفات" کے سلسلہ میں سر پامن جی راجیا کی رائے نقل کی ہے "بڑے ادب کی جانچ یہ ہے کہ اسمیں وسیع ترین انسانی مفاد کے لئے اپیل ہو اس اپیل میں کلیت اور پائداری پائی جائے جسکے مقابلہ زمانہ اور وضع و انداز کا تغیر مجبور ہو کر رہ جائے"، اس کے بعد ڈاکٹر سنہا فرماتے ہیں "اقبال کی شاعری وسیع ترین انسانی مفاد کے لئے اپیل کی بہت بڑی کمی ہے جس کے سبب غیر مسلموں کے لئے کشش پیدا کرنے میں ناکام رہ گئی"

ڈاکٹر سنہا کالیداس، دانتے اور ملٹن کو عظیم الشان شاعر مانتے ہیں انکو یہ بھی اعتراف ہے کالیداس کی شاعری کا پس منظر ہندو مذہب و روایات کا حامل ہے، اسی طرح دانتے کی ڈیوائن کامیڈی کا مسیحی عقائد پر مبنی ہونا ہر وسیع النظر نقاد تسلیم کریگا، پھر بھی ڈاکٹر سنہا کالیداس اور دانتے کی شاعرانہ عظمت پر ایمان رکھتے ہیں، آخر اقبال نے کیا جرم کیا تھا، اگر انھوں نے بالکل دانتے ہی کے ڈیوائن کامیڈی کے طرز پر جاوید نامہ لکھی، سنہا صاحب کو اقبال کی شاعری کا اسلامی پس منظر گوارا نہیں، لیکن کالیداس اور دانتے کی شاعری میں ہندو روایات اور مسیحی عقائد کے ساتھ وہ رواداری برتنے کے لئے تیار ہیں، امرناتھ جھا نے اپنی "تنقیدی پرکھ" میں ڈاکٹر سنہا کی کتاب [illegible] کالیداس، دانتے اور ملٹن سے متعلق مصنف کی قابل قدر رایوں کا اقتباس دیا ہے ڈاکٹر سنہا کی یہ تنقیدیں بالکل معقول ہیں، انہیں تعجب ہے کہ دانتے کی شاعری [illegible] تو وہ قبول کرتے ہیں لیکن اقبال کی شاعری [illegible] اقبال دانتے سے بہت قریب [illegible] ڈاکٹر سنہا [illegible] فرماتے ہیں "اقبال [illegible] کی شاعری [illegible] شاعر کی [illegible] اور یہ کہ انکی شاعری [illegible] اسلام اور اسلامی تاریخ سے متعلق مستقل حوالے ہیں [illegible] بالکل [illegible] کہ [illegible] سیاست سے پیدا ہوا اور اس [illegible] سیاست سے [illegible] رہتا ہے [illegible] کے

بعض بڑے بڑے شعرا کے متعلق یہ کہنا صحیح ہے۔"

سر سپرو ایک وسیع النظر اور رواداد نقاد کی حیثیت سے اپنی بحث میں اکثر صحیح نتائج تک پہونچتے ہیں، اس سلسلہ میں مذہبی شاعری کے متعلق مشہور جرمن مستشرق "ونٹرنز" کی فاضلانہ بحث غالباً اہمیت سے دیکھی جائیگی، اسکو سر سپرو کی مجمل تنقید کی شرح کہہ سکتے ہیں،

اقوام عالم کی تاریخ ادب میں ایسے شعرا کی کافی تعداد نظر آتی ہے جنھوں نے اصناف شعرا میں اپنے کمالات چھوڑے ہیں اور مذہبی شریعت کے فضائل و نکات بیان کئے انہیں اطالیہ کے دانتے، عرب کے حسان رضؓ، بدھ مت کے اسواگھوش اور جین دھرم کے بھادرباہو سوری کی مذہبی شاعری کو اہمیت کے ساتھ پیش کیا جا سکتا ہے،

اسواگھوش سنسکرت زبان کے اکابر شعرا میں سے ہے، کالیداس سے قبل اس کا زمانہ ہے مثنوی اندازمیں اور نظموں کا اس کو خلاق بتایا جاتا ہے، اس کی کتاب بدھ چرتر ہے جسکو جرمن مستشرق ونٹرنز "بدھ کی رشیا" کہتا ہے، اس کتاب کا اصل متن اور ترجمہ یورپ کی مختلف زبانوں میں موجود ہے، ونٹرنز نے تبتی، انگریزی، جرمن اور اطالوی تراجم کا تذکرہ کیا ہے، اس کتاب کا اصل نسخہ موجود نہیں لیکن چینی سیاح

) (I-Tsing) نے جو ۶۷۱ء اور ۶۹۵ء کے درمیان ہندوستان کی سیر کی، اسکی بڑی تعریف کی ہے۔ اور آج کل جبکہ یہ اصل ... فرانسیسی عالم سلوین لیوی نے کے ذریعہ ترجموں سے ۱۹۲۶ء میں بدھ چرتر کا ترجمہ شائع کیا) اس کا یورپ

اسواگھوش سے روشناس ہوئے تو یہ کتاب اپنی بلند پائگی کے لئے یورپ سے خراج تحسین
وصول کر رہی ہے، اس میں بدھ کے سوانح و معجزات کو بکمال حسن پیش کیا گیا ہے،

اسواگھوش نے تغزل پر جو کارنامہ چھوڑا ہے اس میں صرف گنڈستوترگاتھا ہر
اے، وان سٹیل ہالسٹین ((A. Von Stael Halstein),)
نے چینی کتابت سے اسکو اصل سنسکرت میں منتقل کیا، محاسن شعری، ادائے بیان اور جدت
نگاری کے لحاظ سے یہ کتاب بہت عمدہ اور اسواگھوش کے شایان شان ہے" ساری
پتر پراکرن" کے جو مختصر اجزا ہمارے سامنے ہیں، انکی بنا پر تمثیل نگار کی حیثیت سے
اسواگھوش کو کالیداس کا قابل قدر پیشرو کہا جا سکتا ہے،" ہیان سنگ نے بدھ مت
کے شعرا میں اسواگھوش، دیو، ناگارجن، اور کمارلبدھ کو چار آفتاب سے تعبیر کیا
ہے، جن سے دنیا روشن ہوگئی،

جینیوں (Jains) کے مذہبی ادب کی تاریخ میں کئی اکابر شعرا
کے اسمار پائے جاتے ہیں، اسواگھوش کی طرح بھادر بو نے تیرتھنکر پارس ناتھ'
کے حالات و سیرت پر اپنی کتاب "پارس ناتھ چرتر" لکھی، آٹھویں صدی میں ہری بھدر
گذرا ہے، جو چترکوٹ (چتوڑ) کے ایک برہمن گھرانے میں پیدا ہوا، ایک جینی راہبہ
یاکنی کی ہدایت کے مطابق جین بھکت کے دائرۂ تلامذہ و تلقین میں وہ داخل ہوا، وہ
سنسکرت اور پراکرت دونو کا ماہر تھا، نظم و نثر دونو میں اسکی ایک ہزار سے زیادہ
کتابیں بتائی جاتی ہیں، جنہیں اٹھاسی کتابیں تو یقیناً مخطوطات کی شکل میں موجود ہیں

اور ان میں بیسیوں کتابیں چھپ چکی ہیں۔

سدھر کی، اینگتی، سدھا سین، دیواکر اور اسی طرح بے شمار اکابر شعرا اور
انکی مثنوی، تغزل، اور دوسری نظموں کے فاضل نقادوں نے کارناموں پر روشنی
ڈالی ہے۔

نواب امداد امام اثر بالمیکی، ہومر، اور میر انیس کو دنیا کے عظیم الشان شعرا میں
شمار کرتے ہیں، کیا بالمیکی کی رامائن میں ہندو مذہب کے آثار دکھائی نہیں دیتے؟ اسی طرح
ہومر کی الیاڈ یونانی تہذیب وعقائد، اور میر انیس کے مراثی میں اسلامی تاریخ و روایات
اور خالص مذہبی جوش و ولولہ نہیں پایا جاتا؟ یہ چیزیں اور پارس ناتھ چیزیں خالص مذہبی
شاعری کے ماڈل ہیں، لیکن یورپ کے فضلا اور ناقدین ان پر آج سر دھنتے ہیں اور
اسواگھوش اور بھاؤ دیوکی شاعرانہ عظمت کا اعتراف کرتے ہیں، سنسکرت زبان اور
ہندوستانی ادبیات کے مشہور چینی ماہر ہین سانگ نے اسواگھوش کو شعر و ادب کا
آفتاب تسلیم کیا، کیا سوامی تلسی داس کی شاعری میں ہندو تہذیب اور روایات کے
نمایاں اثرات نہیں پائے جاتے، لیکن جاڑوں کی سنسان راتوں میں دور سے
رامائن کی سریلی اور روح پرور لے پڑھنے والے کے قلب میں ایک تھرتھری پیدا
کر دیتی ہے، کیا اسکی سامعہ نواز موسیقیت اس کا اخلاقی پیغام پڑھنے والے کو خواہ
اس کا مذہب جو بھی ہو اس عالم آب و گل سے بہت دور روحانیت کی سرمدی
آفریں دنیا میں گم نہیں کر دیتا، ڈاکٹر سنہا کو اقبال کی شاعری کا مذہبی نقطۂ نظر گوارا

نہیں، لیکن ہمیں تو اقبال اور دوسری ہی دو نوں شاعرانہ اور پیغام سے بہتر دیا ہے
ہیں، اسی وجہ سے ہم اس نتیجہ پر پہونچے کہ ڈاکٹر سہیل نے بحیثیت نقاد واقعی اقبال
کی شاعری اور پیغام کو نہیں پرکھا ہے بلکہ ہمیں ایک شعر تاثر کی داستان نظر آتی
ہیں، مگر تعجب ہے کہ ڈاکٹر سہیل صاحب اور ملٹن جیسے بڑے شاعر کے متعلق اتنے روادار
ہو جائیں، اور ایک وطن دوست ہندوستانی شاعر کو اپنی ہمدردیوں سے محروم
کر دیں،

ڈاکٹر سہیل نے اس سلسلہ میں ڈاکٹر اقبال کی اردو شاعری میں زبان اور محاورات
کی اجنبیت، اور فارسی جیسی بدیسی زبان میں اپنی شاعری کا بڑا سرمایہ چھوڑنے پر اعتراض
کیا ہے، فرماتے ہیں "اردو میں اقبال نے جو قلیل سا ذخیرہ چھوڑا ہے اس کے متعلق اس کے
موضوع، زبان اور طرز سب پر بحث کی جا چکی ہے۔ اور دکھایا جا چکا ہے کہ ان کی نظم کے
بڑے سرمایہ کا موضوع ان کی زبان کی طرح زیادہ تر غیر ہندوستانی ہے۔ اور شاعرانہ
طرز کی بنا اجنبی بنیاد پر ہے۔"

اقبال کی شاعری کا بڑا سرمایہ فارسی میں ہے لیکن اردو میں بھی کم نہیں ہے
بانگ درا، بال جبریل، ضرب کلیم اردو ہی میں ہیں۔ ضرب کلیم جیسا فلسفیانہ دلی
شاہکار اردو میں پیش کر کے اقبال نے اردو زبان پر غیر فانی احسان کیا۔ ڈاکٹر سہیل
اسکو "قلیل سا ذخیرہ" بتاتے ہیں۔ ڈاکٹر سہیل نے اقبال کے جن ہندی آمیز اشعار کی بڑی
تعریف کی ہے، مثلاً

شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے۔
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے،

یا پھر اقبال کا یہ شعر،

اقبال بڑا اپدیشک ہے ۔ من باتوں میں موہ لیتا ہے

ڈاکٹر سنہا کو بہت متاثر کرتا ہے، آپ فرماتے ہیں "اقتباسات بالا میں کل الفاظ خالص ہندوستانی ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال اگر ایسا کرنے کیلئے توجہ دیتے، تو صحیح معنی میں ہندوستان کے لئے قومی گیت لکھ سکتے، جو اردو جاننے والے بڑے طبقہ پر اثر انداز ہو سکتا"

سر سپرو فرماتے ہیں "میری رائے میں انکی (اقبال) بعض نظمیں فارسی اور اردو دونوں میں انکے عالمی جوش کی جو فلسفیانہ ذہن کو اپیل کرنے والا ہے کافی شہادت دیتی ہیں"، نواب یار جنگ نے بھی اقبال کی تفضیل اردو زبان، اور فارسی اختیار کرنے پر بحث کی ہے، اور انھوں نے سر سپرو کی طرح اس کے حسن و نقص دونوں پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے (ڈاکٹر سنہا اور ڈاکٹر عابد دونوں کی بحثیں اس سلسلہ میں یکطرفہ ہیں)

زبان کا مسئلہ ہمیشہ سے اہم رہا ہے، مگر پچھلے تیس سال کے اندر اس نے خواص کے علاوہ عوام کو بھی اپنی طرف متوجہ کر لیا، جنگ آزادی کے دوران میں ہندوستانی کے نام سے ایک عام فہم زبان کی ترویج اور اسی کو اردو اور دیوناگری رسم خط میں قومی زبان تسلیم کرنے کی سعی کی گئی ملک کا بٹوارہ ہو گیا، اور اب انڈین یونین کی اکثریت

نے صرف ہندی کو دیوناگری رسم الخط میں قومی زبان قرار دیا۔ اب امر ناتھ جھا کے الفاظ میں ڈاکٹر اقبال کی "بال جبریل" والی ثقیل اردو شاعری ہو یا ڈاکٹر جھا کے پیش کردہ اقبال کے ہندی آمیز اشعار، نظیر اکبرآبادی کا سا جیس اور گہرا ہندوستانی رنگ ہو یا حالی کی اقبال پر فوقیت رکھنے والی ادا، طرز اور بیان، ہندو ذہن کے سامنے ڈاکٹر سنہا کے الفاظ میں اب صرف "اقبال کی ثقیل، مغلق اور غیر ہندوستانی زبان" کا سوال نہیں رہا بلکہ اردو رسم الخط میں جو کچھ ہو وہ مسلمان یا باہر کی چیز ہے۔ ڈاکٹر سنہا بھی تقریباً اس مخالفت میں اکثریت کے ہم آہنگ ہیں، کیونکہ اسی سیاسی انقلاب کی بنا پر انھوں نے بہار اردو کانفرنس (۱۹۳۷ء) کی صدارت سے انکار کر دیا۔ پھر صورت جب یہ ہو گئی! اقبال خواہ ہندی آمیز شعر کہتے یا فارسی آمیز، نتیجہ ایک ہی ہوتا۔ اردو رسم الخط میں قومی گیت قبول کرنے کے لئے کوئی ہندو اب تیار نہیں ہے۔

زبان کے باب میں ذاتی طور پر میں کسی پابندی کا قائل نہیں۔ ہاں بعض فطری اصول کے ماتحت اس کا ارتقا اور رواج ہوتا ہے۔ ہندی یا اردو کو آسان کرنے کا مشورہ دینا، قوانین فطرت سے جنگ ہے۔ ان کی ترقی ادبی حیثیت سے آزادانہ ہوئی

؎۱ اس مسئلہ پر تاریخ اور لسانیات کی روشنی میں خاکسار نے بڑی مبسوط بحث کی ہے، جس کا ایک حصہ "نوجوان" پٹنہ اور تاریخی و لسانیاتی حصہ "نگار" میں شائع ہو رہا ہے۔ ع۔م

چاہیے نہ کہ سیاسی حیثیت سے یا ہندانہ، ہندوستانی کا سوال ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا گیا
ہے ہماری اور اردو دونوں کی راہ کا روڑا تھی، ہمیں خوشی ہے کہ اردو کو بھی اب فطری
اصول کے ماتحت ابھرنے کا موقع ملیگا خواہ انگریزی سرکار اسکو "راندۂ درگاہ" بنا دے یا
اسکی ترقی کی راہ میں، سہولتیں بہم پہونچانے میں کم نگاہی و بخل سے کام لے، اس
کا مستقبل اب یکسوئی کی طرف مائل ہوگیا،

اقبال کی فارسی زبان کی ادبی حیثیت اور ایران میں اس کے رد و قبول کے متعلق
سنہا، سپرو، اور جھا تینوں ہم خیال ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ سپرو اقبال کی فارسی
نظموں کو بھی دلچسپی سے پڑھنے اور اس کے عالمی جوش کے قائل ہیں، اس کے برخلاف
ڈاکٹر سنہا اسکو ہندوؤں کے لیے اور ایک گنا ہوا بہتر طریقے سے اپنے لئے بھی گویا قابل اعتنا
نہیں سمجھتے ہیں، ڈاکٹر جھا نے صاف صاف اعتراف کیا ہے کہ وہ اس سے ناواقف ہیں،
پھر بھی انھوں نے کس زور سے اور دعوے کے ساتھ یہ لکھا ہے "یہ افسوس کی بات
ہے سینکڑوں بلکہ ہزاروں ہندوستانیوں نے جنھوں نے پچھلی چار صدیوں میں فارسی
زبان میں لکھنا پسند کیا، ایک کے سوا کوئی بھی ایرانی ادبیات کی تاریخ میں قابل تذکرہ
نہ سمجھا گیا" اس کے بعد ڈاکٹر جھا نے سر سپرو کی طرح ہندوستان کی فارسی شاعری
کے متعلق ایرانیوں کی تنقیدی رائے اور ایرانی وفد کے رکن رہنما آقائے علی اصغر
حکمت کا تعصب آمیز بیان نقل کیا ہے ہندوستان کی فارسی شاعری کے متعلق ایرانیوں
کی تنقید میں عموماً وطنی تعصب پر مبنی ہیں ایرانیوں کو تو جانے دیجئے خود ہندوستانیوں

ہیں قدیم اور جدید دونوں عہد میں ایسے شعرا کا وجود پایا جاتا ہے جو ہندوستان کی فارسی زبان کو ایران کے حقیقی مزہ و لہجہ سے گرا ہوا جانتے ہیں، زبان کے باب میں ہندی نژاد شاعری اتنی ہی تاریخ کی کوئی اتنی حقیقت نہیں، دہلی اور لکھنؤ والے ہندوستان کے دوسرے بلاد و صوبوں کی اردو زبان کو ٹکسالی نہیں سمجھتے یہی حال خود ایران میں شیراز و اصفہان والوں کا ہے، وہ دوسری رنگا رنگی کو تسلیم نہیں کرتا! استناد نہیں سمجھتے، ہندوستان نے فارسی کی اتنی اہم اور پائیدار خدمتیں انجام دی ہیں کہ انکو کوئی انصاف پسند محقق نظر انداز نہیں کرسکتا، ہندوستان کے فارسی شعرا امیر خسرو، فیضی، بیدل، غالب کی ایسی زبردست ہستیاں تھیں کہ ایران میں بھی انکی گل سرسبدی کی حیثیت سے رکھا جا سکتا ہے، لیکن قومی و ملکی تعصب اور تنگ نظری کا کیا علاج کیا جا سکتا ہے، ایرانی انکو پسند نہیں کرتے، حالانکہ ہندوستان نے خسرو و فیضی، بیدل و ناصر علی، غنی، مظہر، خان آرزو و غالب اور پھر اقبال کو پیدا کرکے نہ صرف فارسی ادبیات کو جس میں ڈال دیا بلکہ انکے تذکرہ نگاروں، اور اکابر شعرا سے خراج تحسین وصول کیا، خسرو کو تو متفقہ طور پر اہل ایران تسلیم کرتے ہیں، فیضی، بیدل، غنی و ناصر علی سرہندی اور خان آرزو کے متعلق ایرانی تذکرہ نگاروں کی رائیں ہندوستان کا مرتبہ بہت اونچا کر دیتی ہیں، شیخ علی حزیں کا کمرہ اصفہانی اور صائب تبریزی جیسے مستند ایرانی شعرا، اور تقی اوحدی، آذر، والہ اور طاہر نصرآبادی جیسے ایرانی تذکرہ نگاروں نے ہندوستان کے فارسی شعرا کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس سے نہ صرف برائی، ایرانی و قدر اور ان کے اقوال کی بنا پر

سمجھا اور رفتہ رفتہ اسکے بیانات کی تردید ہوئی ہے بلکہ قدرتی طور پر ایک علمی سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہندوستان کی فارسی زبان کے سارے سرمایۂ شعر و ادب کو یکسر بالعموم ناچیز سمجھ لیا جائے تو عرفی، فیضی و بیدل، غالب و اقبال تو چھوٹی سی چیز ہیں، آج ایران سے در آمد تحقیقی طور پر ایک اچھا مرتبہ پانے کا بھی کوئی اردو دان شاید ہی دعویٰ کر سکا ہو۔ مرزا معز فطرت[۱] قزلباش خان امید اور شیخ علی حزیں برسوں ہندوستان میں رہے لیکن باوجود کوشش وہ ایک شعر بھی اردو میں ایسا نہ کہہ سکے جو مخلص و بہار نے فارسی میں کہے حالانکہ انکو ایران کی ہوا بھی نہ لگی تھی۔

اس باب کی آخری بحث میں ڈاکٹر سنہا نے جس جوش، عتاب اور بے احتیاطی کا مظاہرہ کیا ہے اسے پڑھ کر میں حیرت زدہ رہ گیا۔ ایک مشاعرہ میں شاہجہاں بھی موجود تھے، چندر بھان برہمن نے اپنا شعر پڑھا۔

۱۔ شیخ علی نقی نے اصفہان سے فیضی ۳۹ برس کا ایک قصیدہ فیضی کی شان میں لکھ کر بھیجا، ایک شعر ہے۔

کہیم با در سر در شاعری دستار ہم چشمی — کہ در ایں خانواہم من مرید و اوست پیر من

صائب تبریزی نے غنی کشمیری اور فیضی کی غزل پر غزل کہی۔

ایں جواب آں غزل صائب کہ می گوید غنی — یاد ایامے کہ دیگر شوق نامہ پوش داشت

ایں آں غزل کہ فیضی شیریں کلام گفت — در دیدہ ام قلیدہ و در دل نشستہ

(تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو سرو آزاد)

مرادے است بہ کفر آشنا کہ چندیں بار

بہ کعبہ بردم و آخر برہمن آوردم

سرخوش کا بیان ہے کہ شاہجہاں نے نگاہ قہر دیکھ کر فرمایا کہ "سخت کافر است" نواب افضل خاں وزیر اعظم نے چونکہ چندر بھان کے مربی اور دستگیر تھے موقع کی نزاکت دیکھی تو بادشاہ سے عرض کیا کہ حضور! شیخ سعدی نے فرمایا ہے

خر عیسیٰ اگر بہ مکہ رود   باز آید ہنوز خر باشد

بادشاہ نے مسکرا دیا اور پھر دوسری طرف مشغول ہو گئے، نواب افضل خاں کی ذہانت اور موقع شناسی، ہمدردی اور دستگیری آڑے آئی۔

ڈاکٹر سنہا اقبال پر گرجتے بھی ہیں اور برستے بھی، یہاں تک کہ بیچارے بڑا غریب اقبال زندہ ہوتے تو خوب اچھا تھا وہ اپنے شاعر ہونے پر ماتم کرتے یا شیوالوں کے یہاں اپنے شعر کے پہونچنے پر، اقبال نے صرف یہی کہا تھا، اے برہمن میں تجھ سے سچ کہتا ہوں، برا نہ ماننا، تیرے صنم کدے کے بت بہت پرانے ہو گئے ہیں، ان بتوں نے تجھے تیری اپنی ہی قوم سے دشمنی سکھائی۔ آخر میں نے ناامید ہو کر مندر اور مسجد دونوں سے اپنا رخ پھیر لیا، پتھر کی مورتوں میں تو نے خدا کا وجود دیکھا، میرے لئے میرے وطن کے غبار کا ہر ذرہ ایک دیوتا کی حیثیت رکھتا ہے" اس پر ڈاکٹر سنہا نے شاہجہاں کی طرح اقبال کو بنگاہ قہر دیکھا، فرماتے ہیں "کیا ان خطوط پر ہندو سے التجا کرنے میں اقبال پہلے درجے کے موقع شناس نہ تھے" اور آگے یا کہ سنہا صاحب نے جس جوش

غضب کا اظہار کیا ہے اس سے تو ہمیں اسکول اور کالج کے جلسۂ مباحثہ کا مزہ مل گیا،
فرماتے ہیں "کہ کوئی تنگ نظر ہندو شاعر خواہ اپنے قوم پرستانہ نہج ہی سے متاثر ہوکر
ہی اپنے فرقے کے علاوہ دوسرے فرقے سے ہندوؤں کے ساتھ اتحاد کے لئے حب وطنی
پر مبنی جذبے ہو، اس طرح کی اپیل کرتا کہ وہ اپنے روایاتی رسم و رواج، مذہبی شعائر،
طاقتی عبادت اور دینی معتقدات کو ترک کردے، تو کتنی ہولناک چیخ پکار ہوتی"
ہمیں یہاں اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ڈاکٹر سنہا ایک مضبوط عقیدہ کے سچے ہندو ہیں
ہیں کیونکہ عام روایت ہے، مغربی تعلیم کے بعد لوگ اپنے مذہب اور مشرقی روایات
سے بیگانہ ہو جاتے ہیں۔ ڈاکٹر سنہا پر گہرا مذہبی رنگ ہے، اور اس حیثیت سے وہ
قابل قدر ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ غریب اقبال کا جرم کیا ہے؟ کیا برہمن اور بت
کے یہی معنی ہیں جو سنہا صاحب نے سمجھا ہے، اور اگر ایسا ہے تو مسلمانوں کو بھی
چاہئے تھا کہ مسجد کی اہانت کرنے پر اقبال سے مواخذہ کرتے، بیچارہ نے شاعرانہ انداز
میں اسلامی اور ہندی باتوں سے گزر کر حقیقی زندگی کی ایک جھلک دکھائی تھی، انہیں
نہ کسی فرقہ کی اہانت و دل آزاری کا سوال تھا اور نہ مندر و مسجد کی تقدیس کی نفی
کرنے کا، ایک شاعر دنیائے رسم سے کچھ بلند ہوکر انسانیت کو پیغام دیتا ہے، ڈاکٹر سنہا
کو یہ اعتراض ہے، کہ شاعر نے مخصوص طور پر "برہمن" کا نام کیوں لیا، یہ وہی اعتراض
ہے جو تھا جہاں کہ جہاں رہبان برہمن کے منقولہ بالا شعر پر تھا، جس میں ایک "برہمن"
نے کعبہ کا نام لے لیا تھا اور اس طور سے اس کے نزدیک کعبہ کے تقدس پر

صرف آتا تھا اور اسلام خطرہ میں تھا۔ یہ شعر کو پرکھنا نہیں ہے بلکہ شاعر دیکھ کر جوکا
حساب کرنا ہے، شاعر اور شعر دونوں کے ساتھ یہ ایک ایسی ستم ظریفی ہے جس پر نقاد
کی آنکھوں سے آنسو کے بدلے خون ٹپک پڑتا ہے۔ یہ خیال ہے جس طرح شاعر جوش نے
چند برہمن کے شعر کا مفہوم پیدا کرکے اپنی بد مذاقی کا ثبوت دیا تھا، وہی شخص ذہنی
عالم بالا" نہیں ہمارا بھی لگتا ہے۔ اسکے بعد ڈاکٹر سنہا نے اپنے جوش و خروش
میں ہندو مذہب، اور ہندو سوسائٹی کی رفعت، وسعت اور ہمہ گیری پر ایک
مبسوط بحث کی ہے اس بحث سے یہ تو پتہ چل جاتا ہے کہ ڈاکٹر سنہا ایک راسخ العقیدہ
ہندو ہیں، وہ ہندو مذہب کے درد مند اور عقیدت مند کیسے ہی ہو سکتے ہیں، لیکن
اسکا کیا جواب ہے کہ انکی ساری کوششیں مذہب کی حیثیت سے "ہندو ویت" کی حقانیت ثابت
کرنے کے بجائے اسکی بنیاد کو اور بھی کھوکھلی اور کمزور بنا رہی ہیں، دنیا میں آج بھی
مذہب کو خدا کا پیغام سمجھنے والوں کی کمی نہیں لیکن جناب سنہا صاحب نے ہندوازم کی
جو رائے بطور استدلال نقل کی ہے اس سے "الہام" کی حقیقت کسی قانون ساز کے
آئے دن بدلنے والے سرکلر سے بھی زیادہ تغیر پذیر ہو کر رہ جاتی ہے، ایسے مذہب کو
دنیوی معاملات کی حیثیت سے جو بھی چاہے کہہ لیجئے لیکن دین نہیں کہہ سکتے۔ اس
سلسلہ میں زیادہ شرح کے ساتھ کوئی بحث نہیں کی جا سکتی چونکہ پھر ایک ادبی
اور تنقیدی کتاب مذہبی مناظرہ کی نوعیت کی حامل ہو جائیگی۔

اقبالیات کا مختصر جائزہ

اقبال اور اس کا پیغام

تصنیف محمد خاور   سائز: ۳۰ × ۲۰   صفحات: ۶۶

یہ مختصر سی کتاب کہنے کو تو اقبال کی شاعری اور فلسفہ پر ایک [illegible] کی حیثیت رکھتی ہے لیکن شروع سے آخر تک آپ اسے پڑھ لیں تو آپ کو مصنف کے ادبی ذوق اور بد لیاقتی کا بھی اعتراف کرنا پڑیگا۔ اس کتاب کے ابتدائی ۸ صفحے [illegible] کا آزاد ترجمہ و تلخیص ہیں۔ جو ڈاکٹر [illegible] خالصتاً [illegible] دوران میں وہ انگلستان کے [illegible] اسکول [illegible] پڑھا کرتا تھا کہ آپ کی زبان بڑی شگفتہ اور عبارت میں بہت [illegible] روانی ہے اور اقبال کے افکار و احساسات کے تمام گوشوں پر [illegible] تنقید کی گئی ہے۔ لیکن آپ اگر امعان نظر کے ساتھ اس کا مطالعہ کریں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ اس میں بے شمار علمی تاریخی اور انتقادی خامیاں ہیں اور تنقید کی حیثیت سے یہ کتاب کوئی زیادہ اہمیت نہیں رکھتی۔

مصنف نہ تو کوئی وسیع النظر نقاد معلوم ہوتے ہیں اور نہ کوئی [illegible] طالب العلم اپنے محدود مطالعہ اور معلومات کی بنا پر مصنف نے ایسی ایسی باتیں لکھ دی ہیں جن سے عوام کے اندر علمی گمراہی اور خواص میں غلط فہمی پیدا ہونے کا امکان ہے۔ مصنف نے پہلے اردو شاعری کے پس منظر سے بحث کی ہے۔ اس کے بعد اقبال کی شاعری اور

فلسفہ کے مضامین پر تنقید کی ہے اور اس کا تجزیہ و تحلیل کرتے ہوئے اسکے محاسن و افادیت
پر روشنی ڈالی ہے اور آخر میں اقبال کی فکر و احساس پر تنقید کرتے ہوئے انکے نقائص و
معائب پر بھی ضرورت محاکمہ کیا ہے۔ جہاں تک اردو شاعری کے پس منظر کا تعلق
ہے مصنف نے ہندو فلسفہ اور ہندوستان کی قنوطیت کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ
یکسر تاریخ و تذکرہ سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے ہندوستان
ایران کے ذہنی اثر و تاثر پر جو بحثیں کی ہیں وہ یکسر ناقص ہیں۔ نہ تو ہندوستان کا فلسفہ
سانکھیہ و ویدانت، وہ لوگ ہندوستان سے فارس پہونچا اور اس نے فارسی شاعری
کو متزوج کیا اور نہ وہ یاروں کے بعد ہندوستان کی شاعری بالکل یوگ اور قنوطیت
کی پیداوار ہے۔ سنسکرت پراکرت اور بھاشا کی شاعری کے جو شاہکار ہمارے ہندوستانی
ادب میں آج تک موجود ہیں ان میں صرف تشنہ جذبات کی کار فرمائیاں ہی نہیں
پائی جاتیں بلکہ انشاط، ولولہ اور رجائیت بھی ہے۔

اس سلسلہ میں پروفیسر ڈیوس، پروفیسر گاربے، اور ڈاکٹر جی تھیبوٹ نے
ویدانت اور سانکھیہ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے فاضل مصنف کے بیان کی
تائید نہیں ہوتی۔ میکس مولر نے ویدوں اور اوپنشدوں کی ہمہ رنگی اور ہم آہنگی پر اور
ونٹرنتز نے اپنی معرکۃ الآرا کتاب "ہسٹری آف انڈین لٹریچر" میں ہندوستان کی قدیم
شاعری پر جو بحثیں کی ہیں ہمارے لئے قابل غور ہیں۔ کیا ہندوستان نے نروان اور
یوگ کی بنا پر صرف قنوطی شعرا پیدا کئے اگر یہ صحیح ہے تو فطرت نگار شاعر کا پیدا ہونا

انقلابی شعرا کا مکتب اور کبیر کا ۔ ہندوستانی شاعری کے جتنے ذخیرے ہیں انکو کس طبقہ
میں رکھا جائیگا۔

اول تو یہی بیان قابل جرح ہے کہ ہندوستانی فلسفہ میں قنوطیت پائی جاتی ہے
اور اسی کا اثر ہے کہ ہندوستانی شاعری میں تشاؤم کے جذبات پائے جاتے ہیں۔ اس
سلسلہ میں میکس مولر کا مستند بیان قابل غور ہے "تمام ہندوستانی فلاسفہ پر قنوطیت
کا الزام لگایا جاتا ہے اور بعض صورتوں میں یہ الزام بے بنیاد بھی نہیں لیکن سب پر یہ
الزام صادق نہیں آتا۔ ہندوستانی فلاسفہ کے پیش نظر ہمیشہ صرف زندگی کی تلخیاں
ہی نہیں وہ صرف یہی گلہ نہیں کرتے کہ زندگی رہنے کی چیز نہیں، انکی قنوطیت یہیں تو
وہ سادگی کے ساتھ یہ بیان کرتے ہیں کہ فلسفیانہ عکس کا پہلا نتیجہ انکے اندر اس حقیقت
کی وجہ سے پیدا ہوا کہ دنیا میں مصیبت ہے" انھوں نے ہی اور یہ خیال ہوا کہ ایک
"عالم کامل" میں مصیبت کا گزر نہیں وہ مصیبت کو ایک غیر طبعی چیز بتاتے اور اسکی
توجیہہ کرتے ہیں اور اصل پر تصرف حاصل کرنے کا امکان بتاتے ہیں۔ وہ دکھ کے اندر
ایک نقص ناتمامی پاتے ہیں اور اس حیثیت سے انکے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوا کہ
کیونکر اسکی تکلیف ہری اور کیونکر اسکو فنا کیا جا سکتا ہے لیکن اس ذہنی میلان کو ہم قنوطیت
کے نام سے تعبیر نہیں کرتے ہندوستانی فلسفہ میں خدا کی ناانصافی کے متعلق نہ تو چیخ
پکار ہے اور نہ یہ اس سلک کو چارۂ کار بنا کر اسکی ترغیب دیتا ہے اس بات کا آخری
چارۂ کار سے کوئی ذاتی دلچسپی نہیں کیونکہ ہندوستانی نظریہ کے مطابق انہیں مصائب

اور انہیں مسائل سے دوسرے جنم میں بھی دوچار ہونا پڑیگا یہ خیال کرتے ہوئے کہ ہندوستانی فلسفہ کی غرض و غایت مصیبت کو دور کرنا ہے، اس مصیبت کو جو جہالت کی پیداوار ہے اور وہ بلند ترین درجہ مسرت حاصل کرنا ہے جو علم کی پیداوار ہے، ہمیں زیادہ حق حاصل ہے کہ اسکو قنوطیت کی بجائے شادکیشی سے (Hedomism) تعبیر کریں۔

اس ہم آہنگی کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جسکا آغاز ہندوستان کے خاص خاص نظام فلسفہ بلکہ بعض مذہبی نظام میں بھی پایا جاتا ہے یہ ہم آہنگی یہ ہے کہ دنیا مصیبت سے بھری ہوئی ہے اور یہ کہ اس مصیبت کی توجیہہ ہونی اور اسکو دور ہونا چاہیئے۔ یہ ہندوستان کے فلسفیانہ تصور کا اگر خاص نتیجہ نہیں تو خاص نتیجوں میں سے ایک ضرور ہے، اگر ہم ویدوں سے ابتدا کریں ہم لوگ اسکے پڑھنے والوں سے حقیقی فلسفہ کی توقع نہیں کر سکتے کیونکہ یہ تقریباً سوالات مثلاً قربانی وغیرہ سے متعلق ہے لیکن گو یہ قربانیاں ایک قسم کی روحانی مسرت کے حاصل کرنے اور انسانوں کی معمولی مصیبت کو دور کرنے کا ذریعہ سمجھی جاتی تھیں یہ اس اعلیٰ روحانی مسرت کے حصول کا ذریعہ نہیں سمجھی جاتی تھیں جسکے لئے دوسرے فلسفہ کوشش کر رہے تھے، "اتر میمانس" اور دوسرے فلسفے بلند تر سطح پر نظر آتے ہیں بادراین کی تعلیم تھی کہ تمام شر کی اصل "اودیا" (جہل) ہے اس کے فلسفہ کی غرض یہ ہے کہ اس جہل کو ودیا (علم) کے ذریعہ دور کرے، اور اس طور سے برہما کا

حقیقی عرفان حاصل ہو جائے جو بذاتہا ایک اعلیٰ نعمت ہے۔ سانکھیہ فلسفہ بھی کم از کم جیسا
کہ ہم نے اسکو کاریکاؤں اور سوتروں کے ذریعہ گو "تتو - ماس" کے ذریعہ ہی سمجھا ہے
تین قسم کی مصیبت کے وجود کا قائل ہے انہیں سے ابتدا کرتا ہے اور اعلان کرتا ہے
کہ اس کا بلند ترین مقصد یہ ہے کہ سارے دکھ کا خاتمہ ہو جائے۔ یوگی فلاسفہ تصوراتی
جذب (سمادھی) کا طریقہ بتاتے ہوئے اظہار کرتے ہیں کہ تمام دنیاوی مصائب سے
رہائی پانے کا بہترین ذریعہ ہے اور آخر میں "کیولیا" یا نجات کاملہ پانے کا [illegible]
اپنے متبعین کو حقیقت کے علم کی توقع دلاتے ہیں اور اس کے ذریعہ سارے دکھ کے
خاتمہ کی۔ گوتم بدھ کا فلسفۂ منطق اپنے پہلے ہی سترا میں شادکامی اور سعادت
(اپورگ) کو اعلیٰ ثواب سے تعبیر کرتا ہے یہ شادکامی منطق کے ذریعہ سارے دکھ
کے کامل خاتمہ کے بعد حاصل ہو سکتی ہے۔ بدھ کے مذہب کی اصل یہی ہے یعنی
انسانی مصیبت اور اس کے اسباب اور اس کا مقصد بھی یہی ہے کہ کس طرح
اس دکھ کا خاتمہ (نروان) ہو سکتا ہے اس حیثیت سے بدھ مذہب پر مزید روشنی
ڈالنے کی ضرورت نہیں، یہ امر قابل یاد رکھنے کے ہے کہ دوسرے نظام فلسفہ میں بھی
یہی اصطلاح اس "مقام" کے لئے (جس کی وہ آرزو رکھتے ہیں) پائی جاتی ہے
یعنی نروان یا دکھ انت (دکھ کا خاتمہ) اس لئے اگر سارے ہندوستانی فلسفے
دکھ کے ختم کرنے کی رغبت کا اظہار کرتے ہیں تو اس وجہ سے عام اصطلاح میں
انکو قنوطی نہیں کہا جا سکتا۔ حتی کہ جسمانی دکھ بھی گر جسم سے اس کی علحدگی ہو

روح کو اثر پذیر نہیں کر سکتا جبکہ نفس جسم سے اس (روح) کی علیحدگی کا کامل احساس کر لے، اسی طرح تمام ذہنی دکھ جو نتیجہ ہوتا ہے دنیاوی تعلقات کا، ختم ہو سکتا ہے اگر ہم خود کو ان آرزوؤں سے پاک کر لیں جن پر یہ تعلقات مبنی ہیں جب اس سارے دکھ کی علت کا ہم اپنے اعمال و تصورات (خواہ وہ اس عالم سے متعلق ہوں یا اگلے جنم سے) میں پتہ لگاتے ہیں تو خدا کی ناانصافی کے متعلق ساری شکایت ختم ہو جاتی ہے، ہم لوگ وہی ہیں جنہوں نے خود کو بنایا، ہم دکھ اٹھاتے ہیں اس لئے کہ ہم نے ویسا کام کیا، جو جیسا بویا ویسا ہی کاٹینگے گویا اچھی فصل کی توقع کے ہوتے ہیں وہ مسائل ہیں جنکی توضیح دنیا میں فلسفی کی زندگی کے خاص مقصد میں شامل ہے۔

اس اعتقاد کے علاوہ کہ سارا دکھ ختم ہو جائیگا اگر اس دکھ کی ماہیت و حقیقت کی ایک بصیرت حاصل ہو جائے، دوسرے تصورات بھی ہیں جو پیدا ہوئے ایک بات ذہنی تفرقات کی جو ہر ہندو مفکر کے سامنے کھلا ہوا رہتا ہے مختلف نظام فلسفہ میں ان مشترک تصورات نے مختلف روپ اختیار کئے لیکن یہ ہمیں دھوکہ میں نہیں ڈال سکتے اور ایک مختصر سی تحقیق ڈالنے کے بعد ہم انکے مشترک ماخذ کا پتہ لگا سکتے ہیں اس طرح سے اگر ان مختلف نظام فلسفہ سے دکھ کی علت کا سوال کیا جائے تو سب کے پاس ایک ہی جواب ہے گو اصطلاحات مختلف ہیں، ویدانت اس دکھ کا سبب اودیا (جہل) بتاتا ہے سانکھیہ اسکو اوپویک (عدم ادراک یا عدم امتیاز) کا نتیجہ کہتا ہے "مایا" اسکو مشتبہ آگیان (علم غیر حقیقی) کی پیداوار کہتا ہے اور علم

سے ان ساری بے راہ رویوں کو "بندھ" (فلامی) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور "مکتی"
ان حقیقی علم سے توڑا جا سکتا ہے، جس کی مختلف نظام فلسفہ تلقین کرتے ہیں[1]۔ میکس مولر
کے بیان کی روشنی میں شاہ صاحب کی جتنی بحثیں و تنقیدیں ہیں وہ یکسر غیر اہم ہیں اور
پایۂ تحقیق سے گری ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اسی طرح اقبال کے افکار کی تحلیل کرتے ہوئے
انھوں نے حالی و اکبر کے ساتھ سرسید و شبلی کا بھی نام لیا ہے حالانکہ سرسید نے
بحیثیت مفکر ادب و شعر کو اثر پذیر کیا۔ شبلی شاعر بھی تھے لیکن انکی شاعری نے
کوئی اثر آفرینی نہیں کی، اگر بحیثیت نثر نگار شبلی سے اقبال اثر پذیر ہوئے تو پھر ذکاء اللہ،
نذیر احمد اور شرر کو کیوں نظر انداز کر دیا جائے، البتہ اللہ وہی تھا، حالی کی مسدس جنبش لسینہ
اور اکبر کو حزن و یاس کا مظہر دیا ہے۔ اکبر کی شاعری کو قوم سے لے لیا، اور تنازع للبقا
کے معانی نہ دے، اور اقبال کی شاعری کا سرا ہے جس کی اسلامیاتی، اصلاحی قومی شاعری
انہیں ... ... اس سے آگے کر جوان ہوئی ہو۔

مصنف نے کتاب میں جو روح بیان چھوڑی ہے وہ یہ ہے کہ مذہب، تصوف
اور مشرق پرستی محض ندامت پسندی اور رکاکت خیال کا نتیجہ ہیں، اقبال کی اسلامی
اور تعمیری زندگی نے انکی شاعری پر برا اثر ڈالا، یہاں تک کہ بقول مصنف "اقبال

---

[1] The six systems of Indian philosophy.

ادبی نسل کے درمیان ایک وسیع خلیج حائل ہے جو روز بروز زیادہ وسیع ہوتی جاتی ہے"
اب سوال یہ ہے کہ اس نئی نسل کا کیا دعوان ہے اس کے ذہن و فکر میں کونسا انقلاب
آگیا ہے، وہی عروض و قوافی اور فنی محاسن سے عدم واقفیت پر جدت طرازی اور
انقلابی شاعری کی نقاب چڑھانا اور انتشار و بے بنیادگی کو دانشوری اور مارکس کی پیروی کی
شہادت میں عہد حاضر کے کتب سے نکلے ہوئے طالبعلموں اور "جدید ہیں جو ہیں" کی
ہوا کی رخ پر بہنے والے نوجوانوں کا سب کیجئے ارغنوں!

اقبال کے فلسفہ شعر پر بحث کرتے ہوئے مصنف نے برگساں کے فلسفہ پر سرسری نگاہ ڈالی ہے، اور اقبال کو اس کا مقلد و پیرو بتایا ہے مگر اس ترمیم کے ساتھ جو میاں ٹیگور نے کی تھی،

اس کے بعد انھوں نے اقبال کے اشعار سے زندگی، خودی، اور وجدان وغیرہ مسائل کا برگساں کے افکار و آراء سے موازنہ کیا ہے اور اقبال کو برگساں کا ریزہ چین بتایا ہے،

پہلے اس تمام کاوکاوش خامہ فرسائی کے سلسلہ میں خود اقبال کا ایک شعر سن لیجئے وہ کہتے ہیں

لو اپنی خودی اگر نہ کھوتا زناری برگساں نہ ہوتا

اقبال یہ شعر اپنی نظم "سید زادہ" میں لکھا ہے کہا ہم توقع رکھتے

---

۱ ضرب کلیم

ایسا کہ وہی رہنما جو دوسروں کو برگساں کی تقلید سے احتراز کرنے کی نصیحت کرے وہ خود برگساں کا تتبع کرنے لگے۔ بات یہ ہے کہ ہمارے نوجوان مصنفین کو نئی بات پیدا کرنے کی ایک امنگ ہوتی ہے اور چونکہ وہ غلام ملک کی فضا میں سانس لیتے ہیں اس لئے انکے دل و دماغ پر وہی غلامانہ تصورات مسلط رہتے ہیں کجا برگساں اور کجا اقبال کا اس سے استفادہ! اقبال نے زندگی، خودی اور وجدان کے مسائل اسلامی ماخذ سے لئے، قرآن سے، تصوف سے، اور مصنف کے اس بیان کی تصدیق آج فلسفہ کی تاریخ سے نہیں ہوتی کہ اقبال یورپ گئے تو وہاں برگساں کے فلسفہ کا بہت چرچا تھا اقبال جس وقت یورپ گئے تو ہیگل کے فلسفہ کا چرچا تھا اور اسی کی تعلیم نے مارکس کو اشتراکیت کے فلسفہ کی تعمیر و ترتیب کی طرف متوجہ کیا۔

روح اقبال

مصنف: ڈاکٹر یوسف حسین   سائز: صفحات ۳۷۶

اس کتاب کے مصنف جامعہ عثمانیہ (حیدرآباد) کے شعبۂ تاریخ و سیاسیات کے لائق پروفیسر ہیں ابتدا میں ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کا مقدمہ بھی ہے کتاب محنت اور قابلیت سے لکھی گئی ہے اور اقبال کے شاعرانہ و فلسفیانہ افکار پر مبسوط تصنیف کی حیثیت رکھتی ہے۔

قبل اس کے کہ نفس کتاب کے متعلق کوئی تنقیدی نظر ڈالی جائے اسکے مقدمہ کے متعلق کچھ لکھنا زیادہ مناسب ہے۔ رضی صاحب کی کتاب "اقبال اور تصور زمان و مکان" کے متعلق آگے بحث آئی ہے۔ وہاں تو ہمیں ایک بھولا سا تصور ہی آیا تھا اس مقدمہ کو دیکھتے ہی ہمارے اندر ایک افسردگی سی پیدا ہوئی مقدمہ کا نصف حصہ تو اقبال "ہی" سے متعلق ہے اور دوسرا مصنف "روح اقبال" کے تعارف سے۔ ایک اپنی افراط کے باعث قابل احتجاج ہے اور دوسرا گو مختصر ہے مگر اس کے اندر ایک حسن مناسبت نہیں پایا جاتا ہے پھر بھی یہ کتاب کا مقدمہ نہیں کہا جا سکتا، بلکہ پیش لفظ کی حدود سے آگے نہیں بڑھتا۔

ڈاکٹر صاحب نے اقبال کے متعلق جو والہانہ اظہار رائے کیا ہے اس کے پڑھنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اقبال اگر ایک طرف قرآن، حدیث

تفسیر اور علوم عربیہ واسلامیات کے دوسرے شعبوں پر مہارت تامہ رکھنے کے
باعث اسلامی دنیا میں امام کی حیثیت رکھتے تھے۔ ان کو بخاری، غزالی اور
شاہ ولی اللہ کے دوش بدوش رکھا جا سکتا ہے تو دوسری طرف وہ ہیئت،
ریاضی، طبقات ارض، طب، انجینئرنگ، تعمیرات وغیرہ سے بھی واقف تھے،
یمنی صاحب فرماتے ہیں "خواہ کوئی شخص اقبال کے کلام کا مطالعہ کرے وہ ضرور
محسوس کرے گا کہ اقبال علوم قدیم و جدید کی تقریباً تمام صنفوں سے بخوبی واقف
تھے" اور یہ عقیدت یہیں ختم نہیں ہوتی بلکہ یہ بھی فرماتے ہیں،

"یہ امر مسلمہ ہے کہ ایک غیر معمولی ذہین اور تیز مفکر اپنے خاص غور و خوض کے
علاوہ ہر میدان علم و فضل سے خیالات و تصورات حاصل کرتا ہے اور انہیں اپنا
بنا لیتا ہے، وہ ان خیالات کا محض ترجمان نہیں ہوتا بلکہ انہیں اپنے آئینۂ
افکار میں منعکس کرتا ہے اور پھر اپنے ذاتی اصول اور ایقان کی روشنی میں ایک جامع
و مرتب نظام دنیا کے سامنے پیش کرتا ہے بالکل یہی کیفیت اقبال کی ہے" جہاں
تک ہر میدان علم و فضل سے خیالات حاصل کرنے کا تعلق ہے یہی بات ثبوت کو نہیں پہنچتا
پھر خدا جانے اقبال کا ایک جامع اور مرتب نظام پیش کرنا کیا معنی رکھتا ہے۔ جب
ذرا آگے چلکر ڈاکٹر صاحب یہ فرماتے ہیں کہ "اقبال نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ انہوں نے
انسانوں کی رہنمائی کے لئے کوئی نیا راستہ تراشا ہے بلکہ وہ پیش کرتے رہے کہ یہ وہی
سیدھا راستہ ہے جسکو خدا نے ذکر کیا تھا جسے آفرینش سے آج تک بتلاتا رہا ہے

اور جسکو اسلام نے مکمل تفصیل اور وضاحت کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کیا" اب ناظرین فیصلہ کریں کہ اقبال جب اسلام کے مبلغ تھے اور اسی نظام کی طرف بلاتے تھے تو پھر دنیا کو ایک جامع اور مرتب نظام کیا دے گئے اور جب رضی صاحب نے اقبال کا تقابل سعدی اور رومی کی ہمہ گیری اور وسعت نظری سے کیا تھا تو پھر نہ سعدی کے کسی سوانح نگار کو دعویٰ ہوا کہ وہ دنیا کو ایک مرتب و جامع نظام دے گئے اور نہ کبھی رومی کے ناقدوں نے یہ عقدہ حل کیا کہ وہ حیات اجتماعی کے کسی جامع دستور کے مرتب تھے سعدی اپنے پند و نصائح [illegible] رنگ اور اخلاقی شاعری اور رومی اپنے والہانہ [illegible] کے ذریعہ جو شمس تبریز کی صحبت میں انکو نصیب ہوئی فارسی شاعری کی تاریخ میں ایک خاص مرتبہ رکھتے ہیں اور اس سے کبھی انکار نہیں ہو سکتا کہ [illegible] جب اقبال کو رومی کے مطالعہ کا رجحان ہوا اسرار و رموز و مثنوی کی [illegible] شمس تبریز کے قافلے [illegible] اور رومی کے متعلق [illegible] انکا اظہار اقبال نے کیا تو [illegible] کا عکس [illegible] کہا جا سکتا ہے [illegible] سے انکو کوئی مناسبت تھا ہی نہیں۔

رضی صاحب فرماتے ہیں "[illegible] کی اجتماعی و روحانی [illegible] ہمہ گیر اور وسیع نظر رکھنے والا شاعر [illegible] سعدی اور رومی کے بعد سے اقبال کے سوا کوئی اور نہیں ہوا" حالانکہ دنیا جانتی ہے سعدی اور رومی کا

کے زمانے ہی میں نظامی اور اس کے بعد خسرو اور جامی شاعرانہ ہمہ گیری اور وسعت نظر
کے اعتبار سے مشرق میں پیدا ہوئے رہ گیا سعدی و رومی کا انسان کے انفرادی
اور اجتماعی پہلوؤں پر نظر رکھنا اگر اس سے مراد فنی شاعری کے علاوہ کچھ اور ہے
تو ظاہر ہے تاریخ دہیریں روسو یا مارکس کا درجہ نہ کبھی سعدی اور رومی
کو حاصل ہوا اور نہ ان کے شاعرانہ ارادات سے کبھی اس کا ثبوت مل سکتا ہے
الغرض مقالہ کے چند سطور میں اسی قسم کی اپج ہے

اقبال پر آج تک جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں کوئی ایسی کتاب نظر نہیں
آئی جس کے مطالعہ سے اقبال کی زندگی و فکر کے سارے گوشے اجمالی طور ہی ہمارے
سامنے آجائیں اس کتاب میں بھی یہی نقص ہے کیونکہ گو یہ بڑی سائز کے تقریباً
چار سو صفحات کو محیط ہے لیکن بحث کرلی ہے صرف اقبال کی فکر کے محض ایک گوشہ
سے. حالانکہ اتنی فراخ دامانی کے ساتھ اقبال کے کلام اور روایات کے بعض اور
اہم زاویوں سے بھی بحث ہو سکتی تھی۔

مصنف نے اقبال کے کلام پر اکثر [illegible] بالطبع [illegible]
کے نقطۂ نظر [illegible] کی [illegible] متعلق [illegible]
میں [illegible] البتہ اقبال کی [illegible] غزل کے متعلق جو کچھ لکھا
گیا ہے اس سے ہمیں اتفاق نہیں اقبال نے ترکیبوں میں کوئی خاص جدت طرازی
نہیں کی ہے بلکہ ایران اور ہندوستان کے شعراء متاخرین نے جو ترکیبیں استعمال

کی ہیں وہی اقبال کے یہاں بھی نظر آتی ہیں مصنف نے جو مثالیں دی ہیں وہ عموماً ظہوری، بیدل اور غالب کے یہاں پائی جاتی ہیں اگر مصنف اقبال کی فارسی شاعری کے ارتقاء سے بحث کرتے تو پتہ چلتا کہ انھوں نے کس طرح ایران کے ان شعراء سے جو ہندوستان میں وارد ہوئے یا ہندی نژاد فارسی شعراء سے استفادہ کیا چونکہ مصنف نے تاریخی اور لسانیاتی نقطۂ نظر سے کلام اقبال پر غور نہیں فرمایا اس لئے ان کو اقبال کی فارسی ترکیبوں میں جدت خاص نظر آئی،

اسی طرح غزل گوئی کے اعتبار سے بھی اقبال کوئی انفرادیت نہیں رکھتے فارسی میں وہ رومی کے زلہ ربا اور اردو میں داغ کے بگڑے ہوئے شاگرد تھے، اس لئے استاد کی رشحات پر اپنی ذاتی متانت اور اخلاقی و مذہبی تکلفات کی انتہا چڑھادی نتیجہ کوئی بہتر نہ نکلا ... وہ تو کہئے خود انکو شاید احساس پیدا ہو گیا اور انھوں نے راہ بدل دی ورنہ غزل گوئی کرکے ہمیشہ کے لئے فنا ہو جاتے اقبال کے مذہبی اور مابعد الطبیعی تصورات کا منبع جیسا کہ مصنف نے خود دکھایا ہے، ویلے ہے، ....

.... اقبال کی کتاب "الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید" سے مستفاد ہے، ہر چند ہم اسلامی اعتبار سے انکو ابن رواحہ، کعب اور حسان کی طرح خادم مذہب و ملت تصور کرتے ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ انھوں نے اس طور سے ملت اسلامیہ کی حمایت و تبلیغ میں حصہ لیا لیکن آزاد خیال نقادوں کی نگاہ میں شاعری کے یہی اجزا انکی عظمت کا پاسنگ بناتے ہیں، ابن رواحہ و کعب وغیرہ کی شاعری کے

وہ اجزا جو اسلامیات سے متعلق ہیں اس دور کی پیداوار ہیں جبکہ شعرائے عرب اسلام
اور پیغمبر اسلام کی شان میں گستاخیاں کیا کرتے تھے، اور اسی لئے شاعری کی عمومی
تقبیح کے باوجود سورۂ شعرا میں ایسے شعرائے اسلام کے ساتھ رواداری اور ہمدردی
برتی گئی ہے، وہ زمانہ ایسا تھا جبکہ مردانہ وار اپنے خون سے نخل اسلام کو سینچ
رہے تھے تو شعرا نے بھی بجائے خون پسینے کے معاندین اسلام کے طعنوں اور گستاخیوں
کا انہیں کی اصطلاح میں ترکی بہ ترکی جواب دیا یہ ایک خاص فضائی چیز تھی، خاص
ماحول اور عہد کی پیداوار تھی، اب عہد میں ایک مخصوص مذہب کی حمایت میں
شاعری کرنا کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا اور نہ یہ کہ کسی بڑے شاعر کا یہ مسلک
ہو سکتا ہے کہ وہ مذہب و فرقہ کو اپنی شاعری کا موضوع قرار دے۔ اقبال اسکے
تمام افکار کے سلسلہ میں یوسف حسین صاحب نے جو کچھ لکھا ہے اس سے [illegible]
اقبال کی اہمیت ظاہر ہونے کے بجائے ان کی بصیرت و افادیت کا اظہار ہوتا [illegible]
جس طرح مرقع چغتائی کے مرتب نے اپنے ذوق صورت گری کے مطابق تصاویر
مرقع تیار کر کے غالب کے اشعار [illegible] عنوانات درج کر دئے ہیں اسی طرح ڈاکٹر
یوسف صاحب نے بھی چونکہ وہ سیاسیات و تاریخ کے استاذ ہیں تمدن کے مسائل
سے بحث کرتے ہوئے اقبال کے شعر کا حوالہ دیکر اپنے موضوع کی تلبیس کر دی
ہے مرقع چغتائی کا یہ نقص بادی النظر ہی میں وہ شخص سمجھ سکتا ہے جس کے ذہن میں
غالب کے اردو اشعار مرتسم ہیں کتنے اس کو یہیں جانتے ہیں کہ "مرقع" میں غالب

کے جن اشعار کی تصویر بنائی گئی ہے ان سے بہتر اشعار غالب کے یہاں موجود ہیں جنکو اگر تصویر میں نمایاں کیا جائے تو شاعر بیہوش ہو جائے اور ادیب پر خمول طاری ہونے لگے کیا ہم یہ فرض کر لیں کہ چغتائی صاحب غالب کے ان اشعار کی مصورانہ خصوصیات سے ناواقف تھے؟ ہرگز نہیں۔ اسی طرح ہم یوسف صاحب کی کتاب کے اس حصہ کو انکی عالمانہ صلاحیت کا نتیجہ کہیں گے،

عہد حاضر میں ملت اسلامیہ کی یہ خوش نصیبی ہے کہ یورپ کے تعلیم یافتہ حضرات اسلامیات کو بھی ادب کا موضوع قرار دینے لگے ہیں۔ مولانا عبید اللہ سندھی (آہ جنکو اب مرحوم لکھنا پڑتا ہے) نے کتاب "ترتیب نزول قرآن" پر مقدمہ لکھتے ہوئے اپنی جن تمناؤں کا اظہار فرمایا تھا اس کے آثار نظر آرہے ہیں۔ یوسف صاحب نے اپنی کتاب میں قرآن و حدیث سے بھی بحث کی ہے اس سے قبل اسلامیات بالخصوص قرآن و حدیث کا موضوع صرف دقیانوسی مولویوں کے لئے مخصوص تھا جس طرح اطبائے یونانی نے فن جراحت کو ذلیل سمجھ کر جراحوں کے سپرد کر دیا تھا، اس ذہنیت کے مذاق کی ابتدا سرسید، محسن، مہدی، حالی اور شبلی نے کی ابوالکلام نے اس کو بڑھایا اور قرآنیات کی تکمیل کی۔ نیاز صاحب کا یہ احسان مسلمان کبھی فراموش نہیں کر سکتے کہ انھوں نے اسلامیات کو بھی خالص ادبیہ کا خاص موضوع بنا کر اردو ادب کے دائرہ میں مذہب کو بھی داخل کر دیا۔ ہرچند نیاز صاحب نے تخریبی کام کیا لیکن اس تخریب میں جاہلوں کے لئے ایسی کشش نظر آئی کہ وہ بے اختیار مذہب کی

طرف کھنچنے لگے۔ بعض کا مطالعہ محدود تھا انھوں نے بغاوت ہی کو شیوہ بنا لیا کیونکہ اس میں ان کے لئے آسانیاں تھیں بعض مستعد اور وسیع النظر تھے انھوں نے تعمیری کام شروع کیا اسی وقت یورپی درسگاہوں کے افاضل اردو زبان میں اسی نوع کے ادب کی تخلیق کر رہے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف صاحب میرے خیال میں انہیں لوگوں میں سے نظر آ رہے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف صاحب کی کتاب اقبال کا تعین مطالعہ کرنے والوں کے لئے اہمیت رکھتی ہے۔

اقبال اور ان کا تصور زمان و مکان

تصنیف ڈاکٹر محمد رضی الدین صدیقی سائز: ۲۰×۳۰ صفحات: [illegible]

اس کے مصنف ہندوستان کے ایک مایہ ناز فرزند ہیں جنہوں نے عالم ہی کم سنی میں "نوبل پرائز" حاصل کیا۔ ڈاکٹر صاحب ہر ہندوستانی کے دل میں اپنا ایک مقام رکھتے ہیں انکی یہ کتاب "زمان و مکان" کے مسئلہ پر ایک مختصر سی اچھی کتاب ہوتی اگر وہ اقبال کی شاعری کو معرض بحث میں نہ لاتے۔ شعر میں فلسفہ و تصوف کے مسائل کی اصطلاحی تعبیر شعر کی روحانیت و جاذبیت کو فنا کر دینے والی چیزیں ہیں۔ مگر اسے کیا کیجئے شعر و ادب پر جب کبھی کوئی فلسفی یا حکیم نگاہ ڈالیگا تو وہ یہی کرے گا جو ڈاکٹر رضی الدین صاحب نے کیا۔ ڈاکٹر صاحب کی اس کتاب کو پڑھنے کے بعد غالباً ہر وہ اہل قلم جو تنقید صحیح کا ذوق رکھتا ہو ایک بھول سے نصیحت کا کام لیگا۔ باینہمہ ہم ڈاکٹر صاحب کی محنت کی داد دیئے بغیر نہیں رہ سکتے کیونکہ اردو میں اس تنقیدی کتاب کے ذریعہ کم از کم مسئلہ زمان و مکان پر افلاطون، ابیقورس، لیگرانج، حزم، دوانی، عراقی اور متاخرین کے مغربی فلاسفہ مثلاً ڈیکارٹ، نیوٹن، اور یورپ کے دوسرے فلاسفہ کی فکر و آرا سامنے آگئیں ...... مسئلہ خالص فلسفیانہ ہے اس لئے زبان شگفتہ نہیں پھر بھی اگر ڈاکٹر صاحب کوشش کرتے تو عبارت کی ژولیدگی دور

ہو سکتی تھی، مصنف کا انداز افلاطینوس کی طرح مبہم سا ہے، دوسرے اڈیشن میں زبان
کو اور صاف اور عبارت کو زیادہ واضح ہونا چاہیے، ہمارے بعض اردو ادیبوں نے
فلسفہ پر بعض کتابیں لکھی ہیں جو باوجود خشک مسائل ہونے کے عبارت کی شگفتگی اور
بیان کی دل آویزی کے باعث دلچسپی سے پڑھی جاتی ہیں مولانا عبدالماجد کی کتاب
"فلسفہ جذبات" اور مجنوں گورکھپوری کی "شوپنہار" کے مطالعہ کے بعد ذہن و دماغ
پر کوئی بار نہیں پڑتا، رضی الدین صاحب نے اقبال کے "خطبات" اسے محض چند
علمائے اسلام کے نظریات کی وضاحت کی ہے اس سلسلہ میں اگر وہ غزالی، رازی
اور ابن سینا کے عالمانہ اور مبسوط مباحث پر بھی ایک نگاہ ڈال لیتے تو کتاب
"عقل و دل" ہو جاتی۔

حیات اقبال

ناشر: تاج کمپنی لمیٹیڈ لاہور سائز: ۲۰×۳۰/۱۶ صفحات ۱۳۹

جہاں تک اردو میں نقد ادب کا تعلق ہے یہ کتاب کوئی اہمیت نہیں رکھتی، اہل پنجاب نے آج تک جتنی کتابیں اقبال و اقبالیات کے متعلق تصنیف کی ہیں ان میں کوئی کتاب ایسی نظر نہیں آئی جس میں اقبال کے شعر و فلسفہ پر بلند پایہ تنقید بھی کی گئی ہو، اس کتاب میں بھی وہی کمی ہے، البتہ اقبال کی زندگی، اور ان کے تصانیف پر اوسط درجہ کا تاریخی تبصرہ پایا جاتا ہے، بعض اہم باتیں لکھی ہیں مصنف نے چونکہ اقبال کو نزدیک سے دیکھا تھا ان سے ملتا تھا اس لئے انکی نجی زندگی اور تاریخ تصانیف کے متعلق بعض مفید اور کارآمد باتیں لکھی ہیں، اردو ادب کا مطالعہ کرنے والے عوام کے لئے یہ کتاب دلچسپ اور مفید ہے بعض باتیں خواص کے لئے بھی افادیت سے خالی نہیں مثلاً مولینا گرامی سے میل جول، (ص ۷۰) لاہور میں ارشد گورگانی، حالی اور آزاد کی ادبی صحبتیں (ص ۳۲) نادر کاکوروی، سرور جہان آبادی، خوشی محمد ناظر، میر نیرنگ کا اقبال کی طرح انگریزی شعراء کے تتبع میں شعر کہنا (ص ۳۳) اقبال کے "پیام مشرق" کا یورپ اور دوسرے مشرقی ممالک میں مشہور ہونا ترکی ادیب حسین دانش کا ترکی زبان میں اقبال کی بعض نظموں کا ترجمہ کرنا جرمن علما ڈاکٹر فشر اور ڈاکٹر ماتکے کا جرمن زبان میں "پیام مشرق" پر تبصرہ لکھنا، اسکے بعض حصے کا ترجمہ کرنا (ص ۹۳)

پروفیسر طاہر فاروقی (صدر شعبۂ فارسی و اردو، آگرہ کالج) نے اپنی فاضلانہ
کتاب "سیرت اقبال" میں اقبال کی نظموں کے بعض انگریزی، جرمن، اطالوی، عربی،
فارسی تراجم کا تذکرہ کرتے ہوئے انیس کتابوں کے نام درج کئے ہیں جو اقبال پر
اردو اور انگریزی میں لکھی گئیں۔

نام کتاب		مصنف
اقبال:		احمد دین، بی اے
اقبال کی شاعری اور پیغام:	(انگریزی)	شیخ اکبر علی
شاعر مشرق:	(انگریزی)	عبداللہ انور بیگ
[illegible]:		اقبال [illegible] لاہور [illegible]
[illegible] اقبال:	(انگریزی)	ایضاً
اقبال کا تعلیمی فلسفہ:	(انگریزی)	خواجہ غلام السیدین
پیام اقبال:		شیخ عبدالرحمٰن طارق
اقبال اور اس کا پیغام:		ڈاکٹر [illegible] حسین خالد
[illegible]:		[illegible]
[illegible] اقبال:		[illegible]
اقبال کا مطالعہ:		[illegible] حجازی
اقبال کی شاعری:		[illegible] آرمی

نام کتاب	مصنف
اقبال نامہ :	کیپٹن چراغ حسن حسرت
تعلیمات اقبال :	پروفیسر محمد یوسف خاں سلیم چشتی
روح اقبال :	ڈاکٹر یوسف حسین خاں
اقبال :	انجمن ترقی اردو، دہلی
شاد اقبال :	ڈاکٹر سید محی الدین زور

مکتوبات اقبال بنام جناح صاحب (انگریزی)

یادِ اقبال :- منظومات و مراثی کا مجموعہ۔

کتب بالا کے علاوہ اقبال پر پروفیسر شریف، غلام سرور اور ڈاکٹر زکی الدین کے مقالات بھی ہیں جنہیں اقبال کے فلسفہ اور سیاسیات سے بحث کی گئی ہے اسی طرح مجنوں گورکھپوری اور پروفیسر اختر اورینوی نے بھی اقبال پر مختصر کتابیں لکھی ہیں، طاہر صاحب کی کتاب بڑی اچھی ہے، اس میں وسیع معلومات فراہم کئے گئے ہیں، لیکن اس کا انداز علمی و تنقیدی کا نہیں، بلکہ تعارفی ہے اور اسکول اور کالج کے طلبہ کے لئے مفید ہو سکتی ہے۔

انتخابِ کلام

انتخاب کلام

ہمالہ

اے ہمالہ! اے فصیلِ کشورِ ہندوستاں! چومتا ہے تیری پیشانی کو جھک کر آسماں
تجھ میں کچھ پیدا نہیں دیرینہ روزی کے نشاں تو جواں ہے گردشِ شام و سحر کے درمیاں
ایک جلوہ تھا کلیمِ طورِ سینا کے لیے تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے
امتحانِ دیدۂ ظاہر میں کوہستاں ہے تو پاسباں اپنا ہے تو دیوارِ ہندستاں ہے تو
مطلعِ اول فلک جس کا ہو وہ دیواں ہے تو سوئے خلوت گاہِ دل دامن کشِ انساں ہے تو

برف نے باندھی ہے دستارِ فضیلت تیرے سر
خندہ زن ہے جو کلاہِ مہرِ عالم تاب پر

تیری عمرِ رفتہ کی اک آن ہے عہدِ کہن وادیوں میں ہیں تری کالی گھٹائیں خیمہ زن
چوٹیاں تیری ثریا سے ہیں سرگرمِ سخن تو زمیں پر اور پہنائے فلک تیرا وطن!

چشمۂ دامن ترا آئینۂ سیال ہے
دامنِ موجِ ہوا جس کے لیے رومال ہے

ابر کے ہاتھوں میں رہوارِ ہوا کے واسطے تازیانہ دے دیا برقِ سرِ کہسار نے
اے ہمالہ کوئی بازی گاہ ہے تو بھی جسے دستِ قدرت نے بنایا ہے عناصر کے لیے

ہائے کیا فرطِ طرب میں جھومتا جاتا ہے ابر
فیلِ بے زنجیر کی صورت اڑا جاتا ہے ابر

جنبشِ موجِ نسیمِ صبح گہوارہ بنی	جھومتی ہے نشۂ ہستی میں ہر گل کی کلی
یوں زبانِ برگ سے گویا ہے اس کی خامشی	دستِ گلچیں کی جھٹک میں نے نہیں دیکھی کبھی

کہہ رہی ہے میری خاموشی ہی افسانہ مرا
کنجِ خلوت خانۂ قدرت ہے کاشانہ مرا

آتی ہے ندی فرازِ کوہ سے گاتی ہوئی	کوثر و تسنیم کی موجوں کو شرماتی ہوئی
آئینہ سا شاہدِ قدرت کو دکھلاتی ہوئی	سنگِ رہ سے گاہ بچتی گاہ ٹکراتی ہوئی

چھیڑتی جا اس عراقِ دلنشیں کے ساز کو
اے مسافر دل سمجھتا ہے تری آواز کو

لیلیٰ شب کھولتی ہے آ کے جب زلفِ رسا	دامنِ دل کھینچتی ہے آبشاروں کی صدا
وہ خموشی شام کی جس پر تکلم ہو فدا	وہ درختوں پر تفکر کا سماں چھایا ہوا

کانپتا پھرتا ہے کیا رنگِ شفق کہسار پر
خوشنما لگتا ہے یہ غازہ ترے رخسار پر

اے ہمالہ! داستاں اس وقت کی کوئی سنا	مسکنِ آبائے انساں جب بنا دامن ترا
کچھ بتا اس سیدھی سادی زندگی کا ماجرا	داغ جس پر غازۂ رنگِ تکلف کا نہ تھا

ہاں دکھا دے اے تصور پھر وہ صبح و شام تو
دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو

صدائے درد

جل رہا ہوں کل نہیں پڑتی کسی پہلو مجھے
ہاں ڈبو دے اے محیطِ آبِ گنگا تو مجھے

سرزمیں اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے
وصل کیسا، یاں تو اک قربِ فراق آمیز ہے

بدلے یک رنگی کے یہ ناآشنائی ہے غضب
ایک ہی خرمن کے دانوں میں جدائی ہے غضب

جس کے پھولوں میں اخوت کی ہوا آئی نہیں
اس چمن میں کوئی لطفِ نغمہ پیرائی نہیں

لذتِ قربِ حقیقی پر مٹا جاتا ہوں میں
اختلاطِ موجہ و ساحل سے گھبراتا ہوں میں

آفتاب

ترجمۂ گایتری

اے آفتاب! روح و روانِ جہاں ہے تو
شیرازہ بندِ دفترِ کون و مکاں ہے تو

باعث ہے تو وجود و عدم کی نمود کا
ہے سبز تیرے دم سے چمن ہست و بود کا

قائم یہ عنصروں کا تماشا تجھی سے ہے
ہر شے میں زندگی کا تقاضا تجھی سے ہے

ہر شے کو تیری جلوہ گری سے ثبات ہے
تیرا یہ سوز و ساز سراپا حیات ہے

وہ آفتاب جس سے زمانے میں نور ہے
دل ہے، خرد ہے، روحِ رواں ہے، شعور ہے

اے آفتاب، ہم کو ضیائے شعور دے
چشمِ خرد کو اپنی تجلی سے نور دے

ہے محفلِ وجود کا ساماں طراز تو
یزدانِ ساکنانِ نشیب و فراز تو

تیرا کمال ہستی ہر جاندار میں | تیری نمود سلسلۂ کوہسار میں
ہر چیز کی حیات کا پروردگار تو | زائیدگان نور کا ہے تاجدار تو

نے ابتدا کوئی نہ کوئی انتہا تری
آزاد قید اول و آخر ضیا تری

ترانۂ ہندی

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا | ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا
غربت میں ہوں اگر ہم رہتا ہے دل وطن میں | سمجھو وہیں ہمیں بھی دل ہو جہاں ہمارا
پربت وہ سب سے اونچا ہمسایہ آسماں کا | وہ سنتری ہمارا وہ پاسباں ہمارا
گودی میں کھیلتی ہیں اس کی ہزاروں ندیاں | گلشن ہے جن کے دم سے رشک جناں ہمارا
اے آب رود گنگا وہ دن ہیں یاد تجھکو | اترا ترے کنارے جب کارواں ہمارا
مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا | ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا
یونان و مصر و روما سب مٹ گئے جہاں سے | اب تک مگر ہے باقی نام و نشاں ہمارا
کچھ بات ہے کہ ہستی مٹتی نہیں ہماری | صدیوں رہا ہے دشمن دور زماں ہمارا

اقبال کوئی محرم اپنا نہیں جہاں میں
معلوم کیا کسی کو درد نہاں ہمارا

ہندوستانی بچوں کا قومی گیت

چشتی نے جس زمیں میں پیغام حق سنایا
نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
تاتاریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا
جس نے حجازیوں سے دشت عرب چھڑایا

میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

یونانیوں کو جس نے حیران کر دیا تھا
سارے جہاں کو جس نے علم و ہنر دیا تھا
مٹی کو جس کی حق نے زر کا اثر دیا تھا
ترکوں کا جس نے دامن ہیروں سے بھر دیا تھا

میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

ٹوٹے تھے جو ستارے فارس کے آسماں سے
پھر تاب دے کے جس نے چمکائے کہکشاں سے
وحدت کی لے سنی تھی دنیا نے جس مکاں سے
میر عرب کو آئی ٹھنڈی ہوا جہاں سے

میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

بندے کلیم جس کے، پربت جہاں کے سینا
نوح نبی کا آ کر ٹھہرا جہاں سفینا
رفعت ہے جس زمیں کی بام فلک کا زینا
جنت کی زندگی ہے جس کی فضا میں جینا

میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

نیا شوالہ

سچ کہہ دوں اے برہمن! گر تو برا نہ مانے
تیرے صنم کدوں کے بت ہو گئے پرانے
اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا
جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے

تنگ آکے میں نے آخر دیر و حرم کو چھوڑا — واعظ کا وعظ چھوڑا چھوڑے ترے فسانے

پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے
خاک وطن کا مجھکو ہر ذرہ دیوتا ہے

آ غیریت کے پردے اک بار پھر اٹھا دیں — بچھڑوں کو پھر ملا دیں نقش دوئی مٹا دیں
سونی پڑی ہوئی ہے مدت سے دل کی بستی — آ اک نیا شوالہ اس دیس میں بنا دیں
دنیا کے تیرتھوں سے اونچا ہو اپنا تیرتھ — داماں آسماں سے اس کا کلس ملا دیں
ہر صبح اٹھ کے گائیں منتر وہ میٹھے میٹھے — سارے پجاریوں کو مے پیت کی پلا دیں

شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے

کنار راوی

سکوت شام میں محو سرود ہے راوی — نہ پوچھ مجھ سے جو ہے کیفیت مرے دل کی
پیام سجدے کا یہ زیر و بم ہوا مجھکو — جہاں تمام سواد حرم ہوا مجھکو

سر کنارۂ آب رواں کھڑا ہوں میں
خبر نہیں مجھے لیکن کہاں کھڑا ہوں میں

شراب سرخ سے رنگیں ہوا ہے دامن شام — لئے ہے پیر فلک دست رعشہ دار میں جام
عدم کو قافلۂ روز تیز گام چلا — شفق نہیں ہے یہ سورج کے پھول ہیں گویا

کھڑے ہیں دور وہ عظمت فزائے تنہائی — منارِ خواب گہِ شہسوارِ چغتائی
فسانۂ ستمِ انقلاب ہے یہ محل — کوئی زمانِ سلف کی کتاب ہے یہ محل

مقام کیا ہے سرودِ خموش ہے گویا
شجر، یہ انجمنِ بے خروش ہے گویا

رواں ہے سینۂ دریا پہ اک سفینۂ تیز — ہوا ہے موج سے ملاح جس کا گرمِ ستیز
سبک روی میں ہے مثلِ نگاہ یہ کشتی — نکل کے حلقۂ حدِ نظر سے دور گئی
جہازِ زندگیِ آدمی رواں ہے یونہی — ابد کے بحر میں پیدا یونہی نہاں ہے یونہی

شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا
نظر سے چھپتا ہے لیکن فنا نہیں ہوتا

سوامی رام تیرتھ

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرۂ بیتاب تو — پہلے گوہر تھا، بنا اب گوہرِ نایاب تو
آہ کھولا کس ادا سے تو نے رازِ رنگ و بو — میں ابھی تک ہوں اسیرِ امتیازِ رنگ و بو
مٹ کے غوغا زندگی کا شورشِ محشر بنا — یہ شرارہ بجھ کے آتش خانۂ آذر بنا
نفیِ ہستی اک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا — "لا" کے دریا میں نہاں موتی ہے "الا اللہ" کا
چشمِ نابینا سے مخفی معنیِ انجام ہے — تھم گئی جس دم تڑپ، سیماب سیمِ خام ہے
توڑ دیتا ہے بتِ ہستی کو ابراہیمِ عشق — ہوش کا دارو ہے گویا مستیِ تسنیمِ عشق

رام

لبریز ہے شرابِ حقیقت سے جامِ ہند
سب فلسفی ہیں خطۂ مغرب کے رامِ ہند

یہ ہندیوں کی فکرِ فلک رس کا ہے اثر
رفعت میں آسماں سے بھی اونچا ہے بامِ ہند

اس دیس میں ہوئے ہیں ہزاروں ملک سرشت
مشہور جن کے دم سے ہے دنیا میں نامِ ہند

ہے رام کے وجود پہ ہندوستاں کو ناز
اہلِ نظر سمجھتے ہیں اس کو امامِ ہند

اعجاز اس چراغِ ہدایت کا ہے یہی
روشن تر از سحر ہے زمانے میں شامِ ہند

تلوار کا دھنی تھا شجاعت میں فرد تھا
پاکیزگی میں جوشِ محبت میں فرد تھا

نانک

قوم نے پیغامِ گوتم کی ذرا پروا نہ کی
قدر پہچانی نہ اپنے گوہرِ یک دانہ کی

آہ! بدقسمت رہے آوازِ حق سے بے خبر
غافل اپنے پھل کی شیرینی سے ہوتا ہے شجر

آشکار اس نے کیا جو زندگی کا راز تھا
ہند کو لیکن خیالی فلسفے پر ناز تھا

شمعِ حق سے جو منور ہو یہ وہ محفل نہ تھی
بارشِ رحمت ہوئی لیکن زمیں قابل نہ تھی

آہ! شودر کے لیے ہندوستاں غم خانہ ہے
دردِ انسانی سے اس بستی کا دل بیگانہ ہے

برہمن سرشار ہے اب تک مئے پندار میں
شمعِ گوتم جل رہی ہے محفلِ اغیار میں

بت کدہ پھر بعد مدت کے مگر روشن ہوا
نورِ ابراہیم سے آزر کا گھر روشن ہوا

پھر اٹھی آخر صدا توحید کی پنجاب سے
ہند کو اک مردِ کامل نے جگایا خواب سے

ایک آرزو

دنیا کی محفلوں سے اکتا گیا ہوں یا رب
کیا لطف انجمن کا جب دل ہی بجھ گیا ہو

شورش سے بھاگتا ہوں دل ڈھونڈتا ہے میرا
ایسا سکوت جس پر تقریر بھی فدا ہو

مرتا ہوں خامشی پر یہ آرزو ہے میری
دامن میں کوہ کے اک چھوٹا سا جھونپڑا ہو

آزاد فکر سے ہوں عزلت میں دن گزاروں
دنیا کے غم کا دل سے کانٹا نکل گیا ہو

لذت سرود کی ہو چڑیوں کے چہچہوں میں
چشمے کی شورشوں میں باجا سا بج رہا ہو

گل کی کلی چٹک کر پیغام دے کسی کا
ساغر ذرا سا گویا مجھ کو جہاں نما ہو

ہو ہاتھ کا سرہانا سبزے کا ہو بچھونا
شرمائے جس سے جلوت خلوت میں وہ ادا ہو

مانوس اس قدر ہو صورت سے میری بلبل
ننھے سے دل میں اس کے کھٹکا نہ کچھ مرا ہو

صف باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں
ندی کا صاف پانی تصویر لے رہا ہو

ہو دل فریب ایسا کہسار کا نظارہ
پانی بھی موج بن کر اٹھ اٹھ کے دیکھتا ہو

آغوش میں زمیں کی سویا ہوا ہو سبزہ
پھر پھر کے جھاڑیوں میں پانی چمک رہا ہو

پانی کو چھو رہی ہو جھک جھک کے گل کی ٹہنی
جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو

مہندی لگائے سورج جب شام کی دلہن کو
سرخی لیے سنہری ہر پھول کی قبا ہو

راتوں کو چلنے والے رہ جائیں تھک کے جس دم — امید ان کی میرا ٹوٹا ہوا دیا ہو
بجلی چمک کے ان کو کٹیا مری دکھا دے — جب آسماں پہ ہر سو بادل گھرا ہوا ہو
پچھلے پہر کی کوئل وہ صبح کی موذن — میں اس کا ہمنوا ہوں وہ میری ہمنوا ہو
کانوں پہ ہو نہ میرے دیر و حرم کا احساں — روزن ہی جھونپڑی کا مجھکو سحر نما ہو
پھولوں کو آئے جس دم شبنم وضو کرانے — رونا مرا وضو ہو نالہ مری دعا ہو
اس خامشی میں جائیں اتنے بلند نالے — تاروں کے قافلے کو میری صدا درا ہو
ہر دردمند دل کو رونا مرا رلا دے — بیہوش جو پڑے ہیں شاید انہیں جگا دے

محبت

عروس شب کی زلفیں تھیں ابھی نا آشنا خم سے — ستارے آسماں کے بیخبر تھے لذت رم سے
قمر اپنے لباس نو میں بیگانہ سا لگتا تھا — نہ تھا واقف ابھی گردش کے آئین مسلم سے
ابھی امکاں کے ظلمت خانے سے ابھری ہی تھی دنیا — مذاق زندگی پوشیدہ تھا پہنائے عالم سے
کمال نظم ہستی کی ابھی تھی ابتدا گویا — ہویدا تھی نگینے کی تمنا چشم خاتم سے
سنا ہے عالم بالا میں کوئی کیمیا گر تھا — صفا تھی جسکی خاک پا میں بڑھکر ساغر جم سے
لکھا تھا عرش کے پائے پہ اک اکسیر کا نسخہ — چھپاتے تھے فرشتے جسکو چشم روح آدم سے
نگاہیں تاک میں رہتی تھیں لیکن کیمیا گر کی — وہ اس نسخہ کو بڑھ کر جانتا تھا اسم اعظم سے
بڑھا تسبیح خوانی کے بہانے عرش کی جانب — تمنائے دلی آخر بر آئی سعی پیہم سے

پھرایا فکرِ اجزا نے اسے میدانِ امکاں میں — چھپے گی کیا کوئی شے بارگاہِ حق کے محرم سے
چمک تارے سے مانگی، چاند سے داغِ جگر مانگا — اڑائی تیرگی تھوڑی سی شب کی زلفِ برہم سے
تڑپ بجلی سے پائی، حور سے پاکیزگی پائی — حرارت لی نفس ہائے مسیحِ ابنِ مریم سے
ذرا سی پھر ربوبیت سے شانِ بے نیازی لی — ملک سے عاجزی، افتادگی تقدیرِ شبنم سے
پھر ان اجزا کو گھولا چشمۂ حیواں کے پانی میں — مرکب نے محبت نام پایا عرشِ اعظم سے
مہوس نے یہ پانی ہستیِ نوخیز پر چھڑکا — گرہ کھولی ہنر نے اس کے گویا کارِ عالم سے
ہوئی جنبش عیاں، ذروں نے لطفِ خواب کو چھوڑا — گلے ملنے لگے اٹھ اٹھ کے اپنے اپنے ہمدم سے

خرامِ ناز پایا آفتابوں نے ستاروں سے
چٹک غنچوں نے پائی، داغ پائے لالہ زاروں نے

تنہائی

تنہائیِ شب میں ہے حزیں کیا — انجم نہیں تیرے ہم نشیں کیا
یہ رفعتِ آسمانِ خاموش — خوابیدہ زمیں، جہانِ خاموش
یہ چاند، یہ دشت و در، یہ کہسار — فطرت ہے تمام نسترن زار
موتی خوش رنگ، پیارے پیارے — یعنی ترے آنسوؤں کے تارے

کس شے کی تجھے ہوس ہے اے دل
قدرت تری ہم نفس ہے اے دل

فراق

تلاش گوشۂ عزلت میں پھر رہا ہوں میں — یہاں پہاڑ کے دامن میں آ چھپا ہوں میں
شکستہ گیت میں چشموں کے دلبری ہے کمال — دعائے طفلک گفتار آزما کی مثال
ہے تخت لعل شفق پر جلوس اختر شام — بہشت دیدۂ بینا ہے حسن منظر شام
سکوت شام جدائی ہوا بہانہ مجھے — کسی کی یاد نے سکھلا دیا ترانہ مجھے
یہ کیفیت ہے مری جان ناشکیبا کی — مری مثال ہے طفل صغیر تنہا کی
اندھیری رات میں کرتا ہے وہ سرود آغاز — صدا کو اپنی سمجھتا ہے غیر کی آواز
یونہی میں دل کو پیام شکیب دیتا ہوں — شب فراق کو گویا فریب دیتا ہوں

وصال

جستجو جس گل کی تڑپاتی تھی اے بلبل مجھے — خوبیِ قسمت سے آخر مل گیا وہ گل مجھے
خود تڑپتا تھا چمن والوں کو تڑپاتا تھا میں — تجھ کو جب رنگیں نوا پاتا تھا شرماتا تھا میں
میرے پہلو میں دل مضطر نہ تھا سیماب تھا — ارتکاب جرم الفت کے لیے بیتاب تھا
نامرادی محفل گل میں مری مشہور تھی — صبح میری آئنہ دار شب دیجور تھی

از نفس در سینۂ خوں گشتہ نشتر داشتم
زیر خاموشی نہاں غوغائے محشر داشتم

اب تاثر کے جہاں میں وہ پریشانی نہیں — اہل گلشن پر گراں میری غزل خوانی نہیں

عشق کی گرمی سے شعلے بن گئے چھالے مرے
کھیلتے ہیں بجلیوں کے ساتھ اب نالے مرے

غازۂ الفت سے یہ خاکِ سیہ آئینہ ہے
اور آئینے میں عکسِ ہمدمِ دیرینہ ہے

قید میں آیا تو حاصل مجھ کو آزادی ہوئی
دل کے لٹ جانے سے میرے گھر کی آبادی ہوئی

ضو سے اس خورشید کی اختر مرا تابندہ ہے
چاندنی جس کے غبارِ راہ سے شرمندہ ہے

یک نظر کردی و آدابِ فنا آموختی
اے خوشا روزے کہ خاشاکِ مرا وا سوختی

گلِ پژمردہ

کس زباں سے اے گلِ پژمردہ تجھ کو گُل کہوں
کس طرح تجھ کو تمنائے دلِ بلبل کہوں

تھی کبھی موجِ صبا گہوارۂ جنباں ترا
نام تھا صحنِ گلستاں میں گلِ خنداں ترا

تیرے احساں کا نسیمِ صبح کو اقرار تھا
باغ تیرے دم سے گویا طبلۂ عطار تھا

تجھ پہ برساتا ہے شبنم دیدۂ گریاں مرا
ہے نہاں تیری اداسی میں دلِ ویراں مرا

میری بربادی کی ہے چھوٹی سی اک تصویر تو
خواب میری زندگی تھی جس کی ہے تعبیر تو

ہمچو نے از نیستانِ خود حکایت می کنم
بشنو اے گل! از جدائی ہا شکایت می کنم

ماہِ نو

ٹوٹ کر خورشید کی کشتی ہوئی غرقابِ نیل
ایک ٹکڑا تیرتا پھرتا ہے روئے آبِ نیل

طشتِ گردوں میں ٹپکتا ہے شفق کا خونِ ناب — نشترِ قدرت نے کیا کھولی ہے فصدِ آفتاب

چرخ نے بالی چرا لی ہے عروسِ شام کی — نیل کے پانی میں یا مچھلی ہے سیمِ خام کی

قافلہ تیرا رواں بے منتِ بانگِ درا — گوشِ انساں سن نہیں سکتا تری آوازِ پا

گھٹنے بڑھنے کا سماں آنکھوں کو دکھلاتا ہے تو — ہے وطن تیرا کدھر، کس دیس کو جاتا ہے تو

ساتھ اے سیارۂ ثابت نما لے چل مجھے — خارِ حسرت کی خلش رکھتی ہے اب بے کل مجھے

نور کا طالب ہوں، گھبراتا ہوں اس بستی میں میں — طفلکِ سیماب پا ہوں مکتبِ ہستی میں میں

ستارہ

قمر کا خوف کہ ہے خطرۂ سحر تجھ کو — مآلِ حسن کی کیا مل گئی خبر تجھ کو

متاعِ نور کے لٹ جانے کا ہے ڈر تجھ کو — ہے کیا ہراسِ فنا صورتِ شرر تجھ کو

زمیں سے دور دیا آسماں نے گھر تجھ کو — مثالِ ماہ اڑھائی قبائے زر تجھ کو

غضب ہے پھر تری ننھی سی جان ڈرتی ہے — تمام رات تری کانپتے گزرتی ہے

چمکنے والے مسافر عجب یہ بستی ہے — جو اوج ایک کا ہے دوسرے کی پستی ہے

اجل ہے لاکھوں ستاروں کی اک ولادتِ مہر — فنا کی نیند مے زندگی کی مستی ہے

وداعِ غنچہ میں ہے رازِ آفرینشِ گل — عدم عدم ہے کہ آئینہ دارِ ہستی ہے

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں — ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

ایک شام
دریائے نیکر کے کنارے پر

خاموش ہے چاندنی قمر کی — شاخیں ہیں خموش ہر شجر کی
وادی کے نوا فروش خاموش — کہسار کے سبز پوش خاموش
فطرت بے ہوش ہو گئی ہے — آغوش میں شب کے سو گئی ہے
کچھ ایسا سکوت کا فسوں ہے — نیکر کا خرام بھی سکوں ہے
تاروں کا خموش کارواں ہے — یہ قافلہ بے درا رواں ہے
خاموش ہیں کوہ و دشت و دریا — قدرت ہے مراقبے میں گویا
اے دل تو بھی خموش ہو جا — آغوش میں غم کو لے کے سو جا

سلیمی

جسکی نمود دیکھی چشم ستارہ بیں نے — خورشید میں، قمر میں، تاروں کی انجمن میں
صوفی نے جسکو دل کے ظلمتکدہ میں پایا — شاعر نے جسکو دیکھا قدرت کے بانکپن میں
جسکی چمک ہے پیدا جسکی مہک ہویدا — شبنم کے موتیوں میں پھولوں کے پیرہن میں
صحرا کو ہے بسایا جس نے سکوت بن کر — ہنگامہ جسکے دم سے کاشانۂ چمن میں

ہر شے میں ہے نمایاں یوں تو جمال اس کا
آنکھوں میں ہے سلیمی تیری کمال اس کا

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکر جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا

اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
خطا کس کی ہے یا رب لامکاں تیرا ہے یا میرا

اسے صبح ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر
مجھے معلوم کیا، وہ رازداں تیرا ہے یا میرا

محمد بھی ترا جبریل بھی قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرف شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوال آدم خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا

جوانوں کو مری آہ سحر دے
پھر ان شاہیں بچوں کو بال و پر دے

خدایا آرزو میری یہی ہے
مرا نور بصیرت عام کر دے

کیا عشق ایک زندگی مستعار کا
کیا عشق پائدار سے ناپائدار کا

وہ عشق جس کی شمع بجھا دے اجل کی پھونک
اس میں مزا نہیں تپش و انتظار کا

میری بساط کیا ہے تب و تاب یک نفس
شعلے سے بے محل ہے الجھنا شرار کا

کر پہلے مجھ کو زندگی جاوداں عطا
پھر ذوق و شوق دیکھ دل بے قرار کا

کانٹا وہ دے کہ جس کی کھٹک لازوال ہو
یا رب وہ درد جس کی کسک لازوال ہو

کرم تیرا کہ بے جوہر نہیں میں
غلام طغرل و سنجر نہیں میں

جہاں بینی مری فطرت ہے لیکن
کسی جمشید کا ساغر نہیں میں

مٹا دیا مرے ساقی نے عالم من و تو — پلا کے مجھ کو مے لا الہ الا ہو
نہ مے نہ شعر نہ ساقی نہ شور چنگ و رباب — سکوت کوہ و لب جوے و لالۂ خودرو
گدائے میکدہ کی شان بے نیازی دیکھ — پہنچ کے چشمۂ حیواں پہ توڑتا ہے سبو
مرا سبوچہ غنیمت ہے اس زمانے میں — کہ خانقاہ میں خالی ہیں صوفیوں کے کدو
میں نو نیاز ہوں مجھ سے حجاب ہی اولیٰ — کہ دل سے بڑھ کے ہے میری نگاہ بے قابو
اگرچہ بحر کی موجوں میں ہو مقام اسکا — صفائے پاکی طینت سے ہے گہر کا وضو
جمیل تر ہیں گل و لالہ فیض سے اسکے — نگاہ شاعر رنگیں نوا میں ہے جادو

متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزومندی — مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی
ترے آزاد بندوں کی نہ یہ دنیا نہ وہ دنیا — یہاں مرنے کی پابندی وہاں جینے کی پابندی
حجاب اکسیر ہے آوارۂ کوئے محبت کو — میری آتش کو بھڑکاتی ہے تیری دیر پیوندی
گزر اوقات کر لیتا ہے یہ کوہ و بیاباں میں — کہ شاہیں کیلئے ذلت ہے کار آشیاں بندی
یہ فیضان نظر تھا یا کہ مکتب کی کرامت تھی — سکھائے کس نے اسمعیل کو آداب فرزندی
زیارت گاہ اہل عزم و ہمت ہے لحد میری — کہ خاک راہ کو میں نے بتایا راز الوندی
مری مشاطگی کی کیا ضرورت حسن معنی کو — کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنا بندی

پھر لانے [illegible] عمل سے [illegible] بے ادب [illegible] — [illegible]

بچھائی ہے جو کہیں عشق نے بساط اپنی — کیا ہے اس نے فقیروں کو وارثِ پرویز
پرانے ہیں یہ ستارے، فلک بھی فرسودہ — جہاں وہ چاہیے مجھ کو کہ ہو ابھی نوخیز
کسے خبر ہے کہ ہنگامۂ نشور ہے کیا — تری نگاہ کی گردش ہے میری رستاخیز
نہ چھین لذتِ آہِ سحرگہی مجھ سے — نہ کر نگہ سے تغافل کو التفات آمیز
دلِ غمیں کے موافق نہیں ہے موسمِ گل — صدائے مرغِ چمن ہے بہت نشاط انگیز
حدیثِ بے خبراں ہے، تو با زمانہ بساز — زمانہ با تو نسازد، تو با زمانہ ستیز

وہی میری کم نصیبی، وہی تیری بے نیازی — مرے کام کچھ نہ آیا یہ کمالِ نے نوازی
میں کہاں ہوں تو کہاں ہے، یہ مکاں کہ لامکاں ہے؟ — یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی
اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں — کبھی سوز و سازِ رومی، کبھی پیچ و تابِ رازی
وہ فریب خوردہ شاہیں کہ پلا ہو کرگسوں میں — اسے کیا خبر کہ کیا ہے رہ و رسمِ شاہبازی
نہ زباں کوئی غزل کی، نہ زباں سے باخبر میں — کوئی دلکشا صدا ہو، عجمی ہو یا کہ تازی
نہیں فقر و سلطنت میں کوئی امتیاز ایسا — یہ سپہ کی تیغ بازی، وہ نگہ کی تیغ بازی
کوئی کارواں سے ٹوٹا، کوئی بدگماں حرم سے — کہ امیرِ کارواں میں نہیں خوئے دلنوازی

اپنی جولاں گاہ زیرِ آسماں سمجھا تھا میں — آب و گل کے کھیل کو اپنا جہاں سمجھا تھا میں
بے حجابی سے تری ٹوٹا نگاہوں کا طلسم — اک ردائے نیلگوں کو آسماں سمجھا تھا میں

کارواں تھک کر فضا کے پیچ و خم میں رہ گیا — مہر و ماہ و مشتری کو ہم عناں سمجھا تھا میں
عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام — اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا میں
کہہ گئیں راز محبت پردہ داریہائے شوق — تھی فغاں وہ بھی جسے ضبط فغاں سمجھا تھا میں
تھی کسی درماندہ رہرو کی صدائے دردناک — جس کو آواز رحیل کارواں سمجھا تھا میں

پھر چراغ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن — مجھ کو پھر نغموں پہ اکسانے لگا مرغ چمن
پھول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار — اودے اودے نیلے نیلے پیلے پیلے پیرہن
برگ گل پر رکھ گئی شبنم کا موتی باد صبح — اور چمکاتی ہے اس موتی کو سورج کی کرن
حسن بے پروا کو اپنی بے نقابی کے لئے — ہوں اگر شہروں سے بن پیارے تو شہر اچھے کہ بن
اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی — تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن
من کی دنیا؟ من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق — تن کی دنیا؟ تن کی دنیا سود و سودا مکر و فن
من کی دنیا ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں — تن کی دولت چھاؤں ہے آتا ہے دھن جاتا ہے دھن
من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج — من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن
پانی پانی کر گئی مجھکو قلندر کی یہ بات — تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن

یہ پیام دے گئی ہے مجھے باد صبح گاہی — کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقام پادشاہی
تری زندگی اسی سے تری آبرو اسی سے — جو رہی خودی تو شاہی نہ رہی تو روسیاہی
نہ دیا نشان منزل مجھے اے حکیم تو نے — مجھے کیا گلہ ہو تجھ سے تو نہ رہ نشیں نہ راہی

مرے حلقۂ سخن میں ابھی زیر تربیت ہیں — وہ گدا کہ جانتے ہیں رہ و رسم کجکلاہی
یہ معاملے ہیں نازک جو تری رضا ہو تو کر — کہ مجھے تو خوش نہ آیا یہ طریق خانقاہی
تو ہما کا ہے شکاری ابھی ابتدا ہے تیری — نہیں مصلحت سے خالی یہ جہان مرغ و ماہی
تو عرب ہو یا عجم ہو ترا لا الٰہ الا — لغت غریب جب تک ترا دل نہ دے گواہی

نگاہ فقر میں شان سکندری کیا ہے — خراج کی جو گدا ہو وہ قیصری کیا ہے
بتوں سے تجھ کو امیدیں خدا سے نومیدی — مجھے بتا تو سہی اور کافری کیا ہے
فلک نے ان کو عطا کی ہے خواجگی کہ جنہیں — خبر نہیں روش بندہ پروری کیا ہے
فقط نگاہ سے ہوتا ہے فیصلہ دل کا — نہ ہو نگاہ میں شوخی تو دلبری کیا ہے
اسی خطا سے عتاب ملوک ہے مجھ پر — کہ جانتا ہوں مآل سکندری کیا ہے
کسے نہیں ہے تمنائے سروری لیکن — خودی کی موت ہو جس میں وہ سروری کیا ہے
خوش آ گئی ہے جہاں کو قلندری میری — وگرنہ شعر مرا کیا ہے شاعری کیا ہے

اعجاز ہے کسی کا یا گردش زمانہ — ٹوٹا ہے ایشیا میں سحر فرنگیانہ
تعمیر آشیاں سے میں نے یہ راز پایا — اہل نوا کے حق میں بجلی ہے آشیانہ
یہ بندگی خدائی وہ بندگی گدائی — یا بندۂ خدا بن یا بندۂ زمانہ
غافل نہ ہو خودی سے کر اپنی پاسبانی — شاید کسی حرم کا تو بھی ہے آستانہ

اے لا الہ کے وارث باقی نہیں ہے تجھ میں
گفتارِ دلبرانہ کردارِ قاہرانہ

تیری نگاہ سے دل سینوں میں کانپتے تھے
کھویا گیا ہے تیرا جذبِ قلندرانہ

رازِ حرم سے شاید اقبال باخبر ہے
ہیں اس کی گفتگو کے انداز محرمانہ

مجھے آہ و فغانِ نیم شب کا پھر پیام آیا
تھم اے رہرو کہ شاید پھر کوئی مشکل مقام آیا

ذرا تقدیر کی گہرائیوں میں ڈوب جا تو بھی
کہ اس جنگاہ سے میں بن کے تیغِ بے نیام آیا

یہ مصرع لکھ دیا کس شوخ نے محرابِ مسجد پر
یہ ناداں گر گئے سجدے میں جب وقتِ قیام آیا

چل اے میری غریبی کا تماشا دیکھنے والے
وہ محفل اٹھ گئی جس دم تو مجھ تک دورِ جام آیا

دیا اقبال نے ہندی مسلمانوں کو سوز اپنا
یہ اک مردِ تن آساں تھا تن آسانوں کے کام آیا

اسی اقبال کی میں جستجو کرتا رہا برسوں
بڑی مدت کے بعد آخر وہ شاہیں زیرِ دام آیا

نہ ہو طغیانِ مشتاقی تو میں رہتا نہیں باقی
کہ میری زندگی کیا ہے یہی طغیانِ مشتاقی

مجھے فطرت نوا پر پے بہ پے مجبور کرتی ہے
ابھی محفل میں ہے شاید کوئی درد آشنا باقی

وہ آتش آج بھی تیرا نشیمن پھونک سکتی ہے
طلب صادق نہ ہو تیری تو پھر کیا شکوۂ ساقی

نہ کر افرنگ کا اندازہ اس کی تابناکی سے
کہ بجلی کے چراغوں سے ہے اس جوہر کی براقی

دلوں میں ولولے آفاق گیری کے نہیں اٹھتے
نگاہوں میں اگر پیدا نہ ہو اندازِ آفاقی

خزاں میں بھی کب آ سکتا تھا میں صیاد کی زد میں
مری غماز تھی شاخِ نشیمن کی کم اوراقی

الٹ جائیں گی تدبیریں، بدل جائیں گی تقدیریں
حقیقت ہے، نہیں میرے تخیل کی یہ خلاقی،

ہر اک مقام سے آگے گزر گیا مہِ نو
کمال کس کو میسر ہوا ہے بے تگ و دو،
نفس کے زور سے وہ غنچہ وا ہوا بھی تو کیا
جسے نصیب نہیں آفتاب کا پرتو
نگاہ پاک ہے تیری تو پاک ہے دل بھی،
کہ دل کو حق نے کیا ہے نگاہ کا پیرو
پنپ سکا نہ خیاباں میں لالۂ دل سوز
کہ ساز گار نہیں یہ جہانِ گندم و جو
رہے نہ ایبک و غوری کے معرکے باقی
ہمیشہ تازہ و شیریں ہے نغمۂ خسرو،

کھجور کا پہلا درخت اندلس میں

میری آنکھوں کا نور ہے تو
میرے دل کا سرور ہے تو
اپنی وادی سے دور ہوں میں
میرے لیے نخلِ طور ہے تو
مغرب کی ہوا نے تجھ کو پالا
صحرائے عرب کی حور ہے تو
پردیس میں ناصبور ہوں میں
پردیس میں ناصبور ہے تو
غربت کی ہوائیں بارور ہو
ساقی ترا نمِ سحر ہو
عالم کا عجیب ہے نظارہ
دامانِ نگہ ہے پارہ پارہ
ہمت کو شناوری مبارک
پیدا نہیں بحر کا کنارا
ہے سوزِ دروں سے زندگانی
اٹھتا نہیں خاک سے شرارہ

صبح غربت میں اور چمکا — ٹوٹا ہوا شام کا ستارہ
مومن کے جہاں کی حد نہیں ہے — مومن کا مقام ہر کہیں ہے

ہسپانیہ

ہسپانیہ تو خون مسلماں کا امیں ہے — مانند حرم پاک ہے تو میری نظر میں
پوشیدہ تری خاک میں سجدوں کے نشاں ہیں — خاموش اذانیں ہیں تری باد سحر میں
روشن تھیں ستاروں کی طرح ان کی سنانیں — خیمے تھے کبھی جن کے ترے کوہ و کمر میں
پھر تیرے حسینوں کو ضرورت ہے حنا کی — باقی ہے ابھی رنگ مرے خون جگر میں
کیونکر خس و خاشاک سے دب جائے مسلماں — مانا وہ تب و تاب نہیں اس کے شرر میں
غرناطہ بھی دیکھا مری آنکھوں نے ولیکن — تسکین مسافر نہ سفر میں نہ حضر میں
دیکھا بھی دکھایا بھی سنایا بھی سنا بھی — ہے دل کی تسلی نہ نظر میں نہ خبر میں

ایک نوجوان کے نام

ترے صوفے ہیں افرنگی ترے قالیں ہیں ایرانی — لہو مجھ کو رلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی
امارت کیا شکوہ خسروی بھی ہو تو کیا حاصل — نہ زور حیدری تجھ میں نہ استغنائے سلمانی
نہ ڈھونڈ اس چیز کو تہذیب حاضر کی تجلی میں — کہ پایا میں نے استغنا میں معراج مسلمانی
عقابی روح جب بیدار ہوتی ہے جوانوں میں — نظر آتی ہے اس کو اپنی منزل آسمانوں میں

نہ ہو نومید، نومیدی زوالِ علم و عرفاں ہے
امیدِ مردِ مومن ہے خدا کے راز دانوں میں

نہیں تیرا نشیمن قصرِ سلطانی کے گنبد پر
تو شاہیں ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں میں

نصیحت

بچۂ شاہیں سے کہتا تھا عقابِ سالخورد
اے ترے شہپر پہ آساں رفعتِ چرخِ بریں

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام
سخت کوشی سے ہے تلخِ زندگانی انگبیں

جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزہ ہے اے پسر
وہ مزہ شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

لالۂ صحرا

یہ گنبدِ مینائی، یہ عالمِ تنہائی
مجھ کو تو ڈراتی ہے اس دشت کی پہنائی

بھٹکا ہوا راہی میں، بھٹکا ہوا راہی تو
منزل ہے کہاں تیری اے لالۂ صحرائی

خالی ہے کلیموں سے یہ کوہ و کمر ورنہ
تو شعلۂ سینائی، میں شعلۂ سینائی

تو شاخ سے کیوں پھوٹا، میں شاخ سے کیوں ٹوٹا
اک جذبۂ پیدائی، اک لذتِ یکتائی

غواصِ محبت کا اللہ نگہباں ہو
ہر قطرۂ دریا میں دریا کی ہے گہرائی

اس موج کے ماتم میں روتی ہے بھنور کی آنکھ
دریا سے اٹھی لیکن ساحل سے نہ ٹکرائی

ہے گرمیِ آدم سے ہنگامۂ عالم گرم
سورج بھی تماشائی، تارے بھی تماشائی

اے بادِ بیابانی مجھ کو بھی عنایت ہو
خاموشی و دلسوزی، سرمستی و رعنائی

زمانہ

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرفِ محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی، اسی کا مشتاق ہے زمانہ
مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیحِ روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ
ہر ایک سے آشنا ہوں، لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
کسی کا مالک، کسی کا مرکب، کسی کو عبرت کا تازیانہ
نہ تھا اگر تو شریکِ محفل، قصور میرا ہے یا کہ تیرا
مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر مئے شبانہ
مرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بیگانہ تیر اس کا، نظر نہیں جس کی عارفانہ
شفق نہیں مغربی افق پر یہ جوئے خوں ہے، یہ جوئے خوں ہے
طلوعِ فردا کا منتظر رہ کہ دوش و امروز ہے فسانہ
وہ فکرِ گستاخ جس نے عریاں کیا ہے فطرت کی طاقتوں کو
اسی کی بیتاب بجلیوں سے خطر میں ہے اس کا آشیانہ
ہوائیں ان کی، فضائیں ان کی، سمندر ان کے، جہاز ان کے
گرہ بھنور کی کھلے تو کیونکر، بھنور ہے تقدیر کا بہانہ

جہانِ نو ہو رہا ہے پیدا، وہ عالمِ پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار خانہ
ہوا ہے گو تند و تیز لیکن چراغ اپنا جلا رہا ہے
وہ مردِ درویش جس کو حق نے دیے ہیں اندازِ خسروانہ

فلسفہ و مذہب

یہ آفتاب کیا، یہ سپہرِ بریں ہے کیا
سمجھا نہیں تسلسلِ شام و سحر کو میں
اپنے وطن میں ہوں کہ غریب الدیار ہوں
ڈرتا ہوں دیکھ دیکھ کے اس دشت و در کو میں
کھلتا نہیں مرے سفرِ زندگی کا راز
لاؤں کہاں سے بندۂ صاحب نظر کو میں
حیراں ہے بوعلی کہ میں آیا کہاں سے ہوں
رومی یہ سوچتا ہے کہ جاؤں کدھر کو میں
"جاتا ہوں تھوڑی دور ہر اک راہرو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں"

نپولین کے مزار پر

راز ہے، راز ہے تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع
کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
جوشِ کردار سے تیمور کا سیلِ ہمہ گیر
سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب اور فراز
صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر
جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

ہے مگر فرصت کردار نفس یا دو نفس — عوض یک دو نفس قبر کی شب ہائے دراز
"عاقبت منزل ما وادی خاموشاں است — حالیا غلغلہ در گنبد افلاک انداز"

تاتاری کا خواب

کہیں سجادہ و عمامہ رہزن — کہیں ترسا بچوں کی چشم بے باک
ردائے دین و ملت پارہ پارہ — قبائے ملک و دولت چاک در چاک
مرا ایماں تو ہے باقی ولیکن — نہ کھا جائے کہیں شعلے کو خاشاک
ہوائے تند کی موجوں میں محصور — سمرقند و بخارا کی کف خاک

بگرد اگرد خود چندانکہ بینم
بلا انگشتری و من نگینم

یکایک ہل گئی خاک سمرقند — اٹھا تیمور کی تربت سے اک نور
شفق آمیز تھی اس کی سفیدی — صدا آئی کہ میں ہوں روح تیمور
اگر محصور ہیں مردان تاتار — نہیں اللہ کی تقدیر محصور
تقاضا زندگی کا کیا یہی ہے — کہ تورانی ہو تورانی سے مہجور

خودی را سوز و تابے دیگرے دہ
جہاں را انقلابے دیگرے دہ

فلسفی

بلند بال تھا لیکن نہ تھا جسور و غیور
حکیم سرِّ محبت سے بے نصیب رہا
پھرا فضاؤں میں کرگس اگرچہ شاہیں وار
شکارِ زندہ کی لذت سے بے نصیب رہا

شاہیں

کیا میں نے اس خاکداں سے کنارا
جہاں رزق کا نام ہے آب و دانہ

بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجھ کو
ازل سے ہے فطرت مری راہبانہ

نہ بادِ بہاری، نہ گلچیں، نہ بلبل
نہ بیماریِ نغمۂ عاشقانہ

خیابانیوں سے ہے پرہیز لازم
ادائیں ہیں ان کی بہت دلبرانہ

ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری
جواں مرد کی ضربتِ غازیانہ

حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں
کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ

جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا
لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ

یہ پورب، یہ پچھم، چکوروں کی دنیا
مرا نیلگوں آسماں بے کرانہ

پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں
کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ

حال و مقام

دل زندہ و بیدار اگر ہو تو بتدریج
بندے کو عطا کرتے ہیں چشمِ نگراں اور
احوال و مقامات پہ موقوف ہے سب کچھ
ہر لحظہ ہے سالک کا زماں اور مکاں اور
الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن
ملا کی اذاں اور مجاہد کی اذاں اور
پرواز ہے دونوں کی اسی ایک فضا میں
کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور

ابوالعلا معری

کہتے ہیں کبھی گوشت نہ کھاتا تھا معری
پھل پھول پہ کرتا تھا گذر اوقات
اک دوست نے بھونا ہوا تیتر اسے بھیجا
شاید کہ وہ شاطر اسی ترکیب سے ہو مات
یہ خوانِ تر و تازہ معری نے جو دیکھا
کہنے لگا وہ صاحبِ غفران و لزومات
اے مرغکِ بیچارہ ذرا یہ تو بتا تو
تیرا وہ گنہ کیا تھا یہ ہے جس کی مکافات

سیاست

اس کھیل میں تعیینِ مراتب ہے ضروری
شاطر کی عنایت سے تو فرزیں، میں پیادہ
بیچارہ پیادہ تو ہے اک مہرۂ ناچیز
فرزیں سے بھی پوشیدہ ہے شاطر کا ارادہ

اذان

اک رات ستاروں سے کہا نجمِ سحر نے
آدم کو بھی دیکھا ہے کسی نے کبھی بیدار

کہنے لگا مریخ ادا فہم ہے تقدیر — ہے نیند ہی اس چھوٹے سے فتنے کو سزاوار
زہرہ نے کہا اور کوئی بات نہیں کیا — اس کرمک شب کور سے کیا ہم کو سروکار
بولا مہ کامل کہ وہ کوکب ہے زمینی — تم شب کو نمودار ہو وہ دن کو نمودار
واقف ہو اگر لذت بیداری شب سے — اونچی ہے ثریا سے بھی یہ خاک پراسرار
آغوش میں اسکی وہ تجلی ہے کہ جسمیں — کھوجائینگے افلاک کے سب ثابت سیّار

ناگاہ فضا بانگ اذاں سے ہوئی لبریز
وہ نعرہ کہ ہل جاتا ہے جس سے دل کہسار

ختم شد

مآثر سید محمود

(از عبدالمالک آروی)

ہندوستان کے عظیم الشان رہنما، بہار کے وزیر ترقی ڈاکٹر سید محمود کی زندگی آپ ادبیات، مذہبیات، عمرانیات اور سیاسیات پر سیر حاصل بحثیں اُن کی نفسیاتی تحلیل و تجزیہ اور ان پر ناقدانہ جرح و تعدیل۔

یہ کتاب نہ صرف ڈاکٹر صاحب موصوف کی حیات و اعمال سے بحث کرتی ہے بلکہ یہ ادبی تنقیدوں، نفسیاتی عقدہ کشائیوں، اور سیاسی مسائل کا ایک دلچسپ اور مفید مرقع ہے اسمیں ہندوستان کے انقلاب اور جواب انقلاب، آزادی اور بٹوارہ ہندو مسلم اتحاد و کشاکش حریت پسندی اور فرقہ پرستی انکے اسباب و عواقب پر بے انتہا دلکش اور ساتھ ہی عمیق انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے سائز ۲۰ × ۳۰ صفحات تقریباً ۴۰۰

قیمت تخمیناً پانچ روپیہ (صہ)

Date	No.	Date	No.